Проф. В. А. Савальскій

ГОСУДАРСТВЕННОЕ ПРАВО

ОБЩЕЕ И РУССКОЕ.

Конспектъ лекцій, читанныхъ въ 1911/12 академическомъ году студентамъ юридическаго факультета Императорскаго Варшавскаго Университета.

ЧАСТЬ I.

На правахъ рукописи.

Изданіе студ.-слушателя П. Савальскаго.

ВАРШАВА.
Типографія „Русскаго Общества", пл. Св. Александра 4.
1912.

Дорогому и Многоуважаемому Алексею Андреевичу Рождественскому на добрую память и в воспоминание + автора 13. III. 1913. [illegible]

Проф. В. А. Савальскій.

ГОСУДАРСТВЕННОЕ ПРАВО

ОБЩЕЕ И РУССКОЕ.

Конспектъ лекцій, читанныхъ въ 1911/12 академическомъ году студентамъ юридическаго факультета Императорскаго Варшавскаго Университета.

ЧАСТЬ I.

На правахъ рукописи.

Изданіе студ.-слушателя П. Савальскаго.

ВАРШАВА.

Типографія „Русскаго Общества", пл. Св. Александра 4.

1912.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

соціализмъ и отношеніе къ нему проблемы оправданія государства. 20. Къ характеристикѣ анархосоціализма: а) онъ признаетъ право, собственность и (21) b) наказаніе. 22. Между чистымъ соціализмомъ и чистымъ анархизмомъ — непроходимая пропасть. 23. Анархосоціализмъ и проблема оправданія государства. 24. Анархизмъ и проблема оправданія государства. 25. Виды анархизма.

Штирнеръ. 26. Общій характеръ ученія Штирнера. 27. Сбивчивость и неясность понятія свободы у представителей самыхъ разнообразныхъ воззрѣній. 28. Иллюзорность свободы не только деспотизма, но и соціализма и либерализма и причина этой иллюзорности. 29. Истинная свобода въ освобожденіи отъ обязанностей и ея источника. 30. Заключеніе и основныя черты анархизма Штирнера. 31. Идеалъ Штирнера. 32. Критика ученія Штирнера и интегральные элементы въ ἀρχή государства: νόμος, ἦθος, λόγος.

Толстой. 33. Общій характеръ анархизма Толстого, его особенности въ сравненіи съ анархизмомъ Штирнера. 34. Власть общихъ руководящихъ идей и отрицаніе государства. 35. Анархизмъ Толстого и проблема оправданія государства. 36. Критика эмпирическаго государства. 37. Ея односторонній характеръ. 38. Относительная цѣнность государства и недостаточность его основного принципа. 39. Слѣдствія изъ закона любви. 40. Программа соціалистовъ и программа Толстого — противоположны. 41. Противорѣчія въ ученіи Толстого. 42. Проблемма нравственности. Кантъ и Толстой. 43. Основныя черты моральнаго ученія Канта. 44. Чувство уваженія. 45. Два слѣдствія изъ моральнаго принципа Канта. 46. Принятіе міра у Канта, отрицаніе — у Толстого. 47. Уваженіе или любовь. 48. Законъ любви Толстого и эстетическіе элементы въ его морали. 49. Отношеніе къ міру по Канту и Толстому. 50. Антиномія моральной идеи на границѣ этики и эстетики, а въ предѣлахъ этики— между принципомъ справедливости и гуманности. 51—52. Оправдано ли государство.

I. Къ вопросу о современномъ состоянiи науки о правѣ и государствѣ.

Современная наука о правѣ представляетъ собою множество самыхъ разнообразныхъ и противорѣчивыхъ теорiй. Если назвать только главнѣйшiя изъ нихъ, то получаются слѣдующiя. Историческая школа юристовъ, возникшая еще въ началѣ XIX в., и въ лицѣ своихъ блестящихъ представителей — Гуго, Савиньи, Пухты, Iеринга и его учениковъ, совершающая торжественное шествiе на протяженiи почти столѣтiя. Она и до сихъ поръ имѣетъ сторонниковъ въ лицѣ послѣдователей, главнымъ образомъ, знаменитаго юриста Iеринга. Школа сравнительной юриспруденцiи, имѣющая многихъ сторонниковъ. (Методологическiя основы ея интересно затронуты между прочимъ въ раннихъ сочиненiяхъ Муромцева). Положительная философiя права Бергбома, который является самымъ яркимъ противникомъ естественнаго права. Формально-юридическая теорiя права и государства Лабанда и Еллинека, являющаяся одной изъ самыхъ распространенныхъ среди юристовъ нашего времени. Цѣлый рядъ соцiологическихъ ученiй о правѣ и государствѣ, напр., въ доктринѣ матерiалистическаго пониманiя исторiи Маркса и Энгельса, въ теорiи Гумпловича, въ ученiи А. Менгера. Очень своеобразная теорiя права и государства франц. юриста Дюги, заинтересовавшаго въ послѣднее время юристовъ. Психологическая теорiя права извѣстнаго проф. Л. I. Петражицкаго, представляющая собою оригинальное и высоко интересное явленiе въ мiрѣ юристовъ. Наконецъ, школа естественнаго права, проходящая черезъ всю исторiю человѣческой мысли, отъ софистовъ и до нашихъ дней, и имѣющая многочисленныхъ сторонниковъ. Эта школа не представляетъ изъ себя единаго ученiя. Она является спутникомъ всѣхъ великихъ философскихъ системъ и ученiй, за исключенiемъ лишь ученiй позитивизма. И такъ какъ понятiе природы (natura) въ исторiи мысли претерпѣваетъ величайшiя измѣненiя, то соотвѣтственно и jus naturae, или jus naturale получаетъ у своихъ представителей различный смыслъ и содержанiе. И въ наши дни представители этой школы, выступающiе съ новыми

формулами: напр., richtiges Recht Штаммлера, или „естественное право, съ измѣняющимся содержаніемъ“ (формула, которую одно время упоминали у насъ въ Россіи), или напр., „естественное право, какъ нравственная идея въ правѣ“, — представители этой школы, говорю, утверждаютъ и отрицаютъ въ своихъ формулахъ не одно и тоже.

Всѣ эти теоріи — я указалъ лишь главнѣйшія — борятся между собою, критикуя другъ друга. Нѣкоторыя изъ нихъ представляютъ изъ себя какъ бы полярныя крайности: что утверждаетъ одна,— отрицаетъ другая, и наоборотъ. Подвергнуты сомнѣнію самыя принципіальныя основы науки юриспруденціи. Спорятъ о томъ, что есть право. Насколько велики разногласія, можно судитъ изъ слѣдующаго. Одни считаютъ за право только гражданское право и отрицаютъ характеръ права за нормами государственнаго (конституціоннаго) права и международнаго права (напр. Шершеневичъ), другіе же подводятъ подъ понятіе права не только эти послѣдніе, но и нормы нравовъ (Петражицкій). Одни считаютъ принужденіе существеннымъ для права (послѣд. Іеринга), другіе вмѣсто принужденія выдвигаютъ понятіе признанія. (Еллинекъ, Петражицкій). Одни считаютъ существеннымъ для права защищаемый имъ интересъ (Іерингъ и его послѣдователи), другіе вмѣсто понятія интереса вводятъ понятіе свободы (Чичеринъ, Трубецкой), и т. д. И въ отношеніи къ государству выступаетъ различіе точекъ зрѣнія. Одни хотятъ разсматривать его какъ правовое явленіе, другіе — какъ соціальное образованіе, третьи подходятъ къ нему съ философскими критеріями, говоря о его значеніи, смыслѣ, о его цѣнности въ системѣ культуры. Словомъ, юриспруденція, по признанію самихъ юристовъ представляетъ изъ себя величайшій хаосъ мнѣній и ученій. Извѣстный юристъ и государствовѣдъ Еллинекъ, говоря о чрезвычайномъ обиліи самыхъ разнообразныхъ изслѣдованій по различнымъ вопросамъ права, замѣчаетъ: „Можно бы подумать, что, по крайней мѣрѣ, въ основныхъ вопросахъ достигнуто соглашеніе, выработалось communis opinio doctorum. Однако, уже бѣглый обзоръ подлежащей литературы показываетъ, что какъ разъ въ основныхъ принципахъ, на которыхъ различные авторы воздвигаютъ свои построенія, царитъ величайшая неясность и путаница, непримиримые контроверзы и противорѣчія[1]). И когда юристы хотятъ охарактеризовать состояніе своей науки, они любятъ цитировать ироническія слова Канта: „юристы все еще ищутъ опредѣленія для своего понятія права“. Но если состояніе современной юриспруденціи таково, какъ изображаютъ сами юристы, если въ ней все такъ спорно, такъ сомнительно, то какимъ образомъ можно говорить о юриспруденціи, какъ наукѣ? Быть можетъ она есть и навсегда останется собраніемъ противорѣчивыхъ мнѣній, про-

---

[1]) Ellinek, System, 2 изд. 1905 г. стр. 5.

извольно принятыхъ, утверждающихъ разное, смотря по тому, что кому нравится. Въ самомъ дѣлѣ, какъ объяснить себѣ эти споры въ юриспруденціи? Есть ли это явленіе случайнаго характера, переходное, и слѣд., можно питать надежду на прекращеніе господствующей сейчасъ войны между юристами и на заключеніе между ними вѣчнаго мира, или bellum omnium contra omnes — есть ихъ естественное состояніе? И прежде всего, гдѣ, вообще говоря, лежитъ та линія исканій, въ направленіи которой можно ожидать рѣшенія спорныхъ вопросовъ?

Повидимому, основное направленіе этой линіи исканій опредѣляется слѣдующимъ образомъ. Вѣдь, если юристы, вращаясь въ предѣлахъ своей науки, не въ состояніи разрѣшить ея самыхъ главныхъ и самыхъ основныхъ вопросовъ, то, очевидно ,нужно искать этого рѣшенія за предѣлами науки юриспруденціи. Но что мы имѣемъ кромѣ науки юриспруденціи? — Науку естествознанія, но она совсѣмъ не интересуется ни правомъ, ни государствомъ. Что же касается наукъ филологическихъ, то и они, интересуясь явленіями слова, рѣчи, литературы не касаются вопросовъ, составляющихъ проблему юриспруденціи. Но кромѣ естествознанія и наукъ филологическихъ мы имѣемъ еще области человѣческаго духа, обозначаемыя какъ эстетика, этика, религія. Эстетика, какъ теорія вкуса и искусства, точно также не касается проблемы права и г-ва, такъ что остается религія и этика. Правда, религіозная литература рѣшаетъ задачи и права и г-ва, но существующія теократическія теоріи базируютъ въ откровеніи, ихъ конечной инстанціей является чудо и тайна, передъ которыми разумъ слагаетъ свое оружіе. Остается такимъ образомъ этика. Но этика есть, по преимуществу и главнымъ образомъ, проблема философіи. Такъ мы приходимъ къ необходимости искать помощи у философіи.

Однако обращеніемъ къ философіи задача наша далеко не рѣшается сразу, легко и просто. Напротивъ, положеніе дѣла на первый взглядъ осложняется еще болѣе. И въ самомъ дѣлѣ, что такое, такъ называемая философія? Вѣдь философія не есть одна общепризнанная доктрина и, если въ юриспруденціи множество самыхъ разнообразныхъ и противорѣчивыхъ теорій, то и въ области философіи не меньшее количество различнѣйшихъ ученій. Цѣлые ряды доктринъ обступаютъ насъ здѣсь со всѣхъ сторонъ: то ученія одиноко стоящихъ мыслителей, то выступающихъ цѣлыми группами, въ видѣ ли особой школы или особаго направленія. Здѣсь сплошь и рядомъ встрѣчаются положенія несомнѣнныя для однихъ и сомнительныя для другихъ, и, такъ какъ человѣческія доказательства имѣютъ предѣлы, то принципіальные споры философскихъ направленій продолжаютъ существовать и до нашихъ дней, каждое признавая себя правымъ и, оставаясь въ убѣжденіи, что оно—истинный и дѣйствительный побѣдитель въ борьбѣ понятій. И если Кантъ ска-

залъ объ юристахъ, что они все еще ищутъ опредѣленія для своего понятія права, то юристъ могъ бы сказать съ одинаковымъ основаніемъ о философахъ, что философы все еще ищутъ опредѣленія для своего понятія философіи.

И тѣмъ не менѣе, если выходъ изъ тѣхъ затрудненій, передъ которыми стоитъ современная юриспруденція, возможенъ, то онъ лежитъ въ направленіи философскихъ исканій, въ сближеніи юриспруденціи съ изысканіями въ философіи. Въ самомъ дѣлѣ, всматриваясь ближе въ споры различныхъ теорій права, легко замѣтить, что эти споры происходятъ около такихъ вопросовъ, которые суть проблемы въ собственномъ смыслѣ философіи. Юристы спорятъ, напр., объ естественномъ правѣ. Въ связи съ этой проблемой ставятся всѣ принципіальные вопросы нашей науки, такъ какъ и сторонники и противники естественнаго права должны коснуться понятія свободы и необходимости, закономѣрности, реальности. Потому что, если отрицаютъ ест. право, то должны рѣшить вопросъ, что же такое правовое явленіе какъ реальность, какъ дѣйствительное, подлинное бытіе; и какому закону (причинности, или цѣлесообразности) подчинено движеніе, измѣненіе правовыхъ явленій. А если признаютъ ест. право, то должны рѣшить вопросъ, что нужно разумѣть подъ понятіемъ свободы, и чѣмъ реальность ест. права отличается отъ реальности положительнаго права. Но вопросы реальности, закономѣрности суть вопросы логики, а вопросы свободы (или интереса) есть вопросъ и логики и этики. Логика же и этика составляютъ собственныя проблемы философіи. Связь и зависимость нашей науки отъ философіи еще яснѣе выступаютъ въ слѣдующихъ вопросахъ. Напримѣръ: почему существуетъ государство? Зачѣмъ оно существуетъ? Есть ли оно нѣчто важное, нужное, такъ что, слѣдовательно, мы должны стремиться къ его сохраненію, или, наоборотъ, нужно его разрушать? И затѣмъ, что такое собственно наше познаніе государства? Какой методъ является здѣсь надлежащимъ, по чему возможно изученіе г-ва съ различныхъ точекъ зрѣнія, въ какомъ отношеніи стоятъ онѣ другъ къ другу? Всѣ эти вопросы, какъ очевидно, составляютъ, точно также, частью проблемы этики, частью логики, т. е. слѣдовательно ставятъ юриспруденцію въ прямую связь и зависимость отъ философіи. И дѣйствительно, при внимательномъ разсмотрѣніи можно увидѣть, что всѣ юридическія теоріи, которыя мы перечислили выше, имѣютъ за собою ту или другую логику (ясно и опредѣленно указанную, или молчаливо признанную), ту или другую этику, словомъ, исходятъ изъ опредѣленной философіи. Но если такъ, то тѣмъ самымъ намѣчается и выходъ изъ затрудненій и, во всякомъ случаѣ, намѣчается тотъ путь исканій, на которомъ открывается возможность этого выхода. Для науки юриспруденціи, какъ очевидно, рѣшающее значеніе имѣетъ борьба тѣхъ философій, на которыхъ базируютъ ея теоріи. Ибо, очевидно, что

только та юридическая теорія будетъ имѣть всего болѣе правъ на существованіе, которая базируетъ въ философіи, имѣющей всего болѣе правъ на существованіе. Изъ философій же та имѣетъ всего больше правъ на существованіе и та должна оказать благотворное вліяніе въ юриспруденцію, которая создаетъ научную логику и научную этику. Ибо цѣлый рядъ понятій, которыми приходится оперировать юристу, составляетъ, какъ мы отмѣтили выше, собственную проблему логики и этики. Значитъ, можно выставить, какъ аксіому,—до тѣхъ поръ не будетъ создано общеобязательной (и слѣд. научной) теоріи права, пока не будетъ создано общеобязательной (и слѣд. научной) логики и общеобязательной (и слѣд. научной) этики. Пока не прекратятся споры между философами, — не прекратятся споры и между юристами. То заключеніе вѣчнаго мира въ философіи, о которомъ мечталъ Кантъ, будетъ одновременно и заключеніемъ вѣчнаго мира между юристами.

Вы спросите, какая же изъ современныхъ намъ философій способна возбудить надежды юриспруденціи? Въ своемъ обращеніи къ философіи юристъ отправляется отъ состоянія своей науки. Онъ вправѣ поэтому принять во вниманіе не всѣ существующія философіи, а только тѣ изъ нихъ, которыя оказали или продолжаютъ оказывать вліяніе на разработку понятій въ его наукѣ. На передовыхъ позиціяхъ современныхъ философскихъ исканій стоятъ слѣдующіе доктрины: новая варіація позитивизма въ лицѣ Авенаріуса, Маха и ихъ послѣдователей, новая варіація мистицизма въ лицѣ послѣдователей Вл. Соловьева, и новая варіація раціонализма въ лицѣ послѣдователей и сторонниковъ критической философіи Канта. Изъ этихъ философій эмпиріо-критицизмъ не оказалъ никакого вліянія на юриспруденцію; новѣйшій мистицизмъ въ лицѣ эпигоновъ Вл. Соловьева, повидимому, не имѣетъ сторонниковъ среди юристовъ: призывъ Вл. Соловьева къ теократическимъ идеаламъ звучитъ слишкомъ странно для уха юриста; сомнѣніе въ цѣнности права и государства юристы склонны понять скорѣе какъ скептицизмъ, который нужно преобороть, чѣмъ какъ принципъ, долженствующій положительно опредѣлять ихъ построенія. Наоборотъ, позитивизмъ, метафизическій идеализмъ и критицизмъ продолжаютъ оказывать въ юриспруденціи живое и плодотворное вліяніе. Большинство юридическихъ теорій сложилось подъ вліяніемъ англо-французскаго позитивизма (Конта, Милля, Спенсера), метафизическаго идеализма (особ. Гегеля) и критическаго идеализма (Канта). Такимъ образомъ — позитивизмъ, метафизика и критицизмъ — вотъ тѣ филосовскія ученія, борьба которыхъ имѣетъ для успѣха нашей науки принципіальное значеніе.

Направленіе критицизма (связывающее себя съ философіей Канта подъ именемъ неокантіанскаго движенія), сравнительно позднѣйшее, способно возбудить надежды юриспруденціи въ наибольшей степени, и во всякомъ случаѣ, заслуживаетъ преимущественнаго вни-

манія — и вотъ почему. Возрожденіе кантовской философіи возникаетъ изъ критической оппозиціи какъ англо-французскому позитивизму, такъ и догматической метафизикѣ всякаго рода, такъ какъ именно у Канта даны сильнѣйшіе аргументы противъ догматизма, какъ въ позитивизмѣ, такъ и въ метафизикѣ. Въ борьбѣ съ указанными доктринами философія критицизма стремится создать новую научно обоснованную логику и новую, научно обоснованную этику. Теоремы соціальной философіи, а также права и государства, она рѣшаетъ поэтому въ связи и зависимости отъ научной логики и научной этики.

И такъ, современное состояніе юриспруденціи представляетъ пеструю картину разнообразныхъ юридическихъ теорій. Но это не есть произволъ юристовъ. Напротивъ, это явленіе имѣетъ за собою вполнѣ объективныя основанія. Юридическія теоріи параллельны ученіямъ и направленіямъ философіи, въ которой они ищутъ опору и базу своихъ построеній. Отсюда цѣлый рядъ выводовъ: — во-первыхъ, спорность многихъ положеній юриспруденціи отнюдь не есть privilegium odiosum этой науки. Эта спорность имѣется и въ логикѣ и въ этикѣ. Мало того, ее можно найти даже и въ такихъ точныхъ наукахъ, какъ напр. — математика. Объ аксіомахъ геометріи Эвклида спорятъ и до сихъ поръ, различныя теоріи имѣются и въ современной физикѣ и химіи. Далѣе, спорность многихъ положеній нашей науки не есть доказательство ея ненаучности. Мы видѣли что разногласія ея представителей не произволъ, а фактъ, связанный съ состояніемъ научно-филосовскаго образованія. Наука вовсе не есть собраніе безспорныхъ истинъ и аксіомъ. Наука есть созиданіе. Она, конечно, есть фактъ европейской культуры. Но это не есть фактъ въ смыслѣ законченнаго образованія. Это не factum, а fieri — процессъ дѣланія, созиданія. Наука работаетъ посредствомъ гипотезъ, которыя лишь медленно становятся теоріями и законами, требуя постоянной провѣрки, часто измѣненій, восполненій, болѣе точныхъ формулировокъ и т. д. И, наконецъ, не всѣ науки явились сразу, не одна изъ нихъ не упала готовой съ неба, были времена упадка и расцвѣта. Не забудемъ, что астрономія была когда то астрологіей и химія алхиміей. И юриспруденція не есть исключеніе изъ правила. Если она наука несовершенная, нужно стремиться сдѣлать ее болѣе совершенной.

И такъ, юридическія теоріи параллельны ученіямъ и направленіямъ философіи, въ ней они такъ, или иначе базируютъ, и изъ нея исходятъ. Отсюда слѣдуетъ: достоинство, т. е. степень научной цѣнности всякой юрид. теоріи опредѣляется и стоитъ въ прямой зависимости отъ степени научной цѣнности той философіи, въ которой она имѣетъ свои корни. Но философія критицизма заявляетъ притязаніе на высшую степень научности сравнительно съ позитивизмомъ и метафизикой. Если такъ, можно надѣяться, что именно изъ нея должны

вырости и болѣе совершенныя теоріи въ юриспруденціи, способныя, наконецъ, разрѣшить спорные вопросы нашей науки. Вотъ почему открывается возможность вѣрить, что и наука государственнаго права, какъ и вся юриспруденція, въ концѣ концовъ побѣдоносно выйдетъ изъ переживаемаго ею кризиса. Но для этого необходимо, чтобы она не замыкалась въ предѣлы традиціонной формальной догматики, а искала соприкосновенія и съ новѣйшими изысканіями въ логикѣ и этикѣ, т. е. философіи. Кто знаетъ только государственное право, тотъ не знаетъ и государственнаго права.

Въ своемъ курсѣ я постараюсь провести точку зрѣнія кантовскаго критицизма.

II. Планъ курса и литература.

Переходя къ предмету нашего изученія, остановимся прежде всего на томъ планѣ, которому мы будемъ слѣдовать въ нашемъ изложеніи. Курсъ государственнаго права мы дѣлимъ на три главныхъ части: 1) методологическую, 2) общую и 3) особенную. Это раздѣленіе имѣетъ за собою слѣдующія основанія.

Еслибы мы взяли „Сводъ законовъ Россійской имперіи“ и выдѣлили бы въ немъ ту группу юридическихъ нормъ, которая составляетъ русское госуд. право, то мы получили бы т. н. особенную часть госуд-аго права, т. е. совокупность юрид. нормъ, составляющихъ государственное право извѣстной страны. Установить содержаніе этихъ нормъ и изложить затѣмъ это содержаніе въ извѣстномъ порядкѣ и извѣстной системѣ — такова задача всякой особенной части. Представимъ себѣ, что мы выполнили эту задачу. Нормы русскаго государственнаго права выдѣлены, содержаніе ихъ изложено въ извѣстномъ порядкѣ и извѣстной системѣ. — Мы имѣли бы передъ собою картину органовъ и функцій и вообще — весь механизмъ государственной власти въ Россіи. Что это было бы за знаніе? Легко видѣть, что въ конечномъ итогѣ задача наша сводится здѣсь къ точному установленію воли законодателя, который одно запрещаетъ, другое предоставляетъ, третье допускаетъ и т. д. и т. д. Въ случаѣ споровъ и разногласій относительно смысла и значенія тѣхъ или другихъ нормъ можетъ, какъ мы знаемъ, выступить въ роли толкователя закона самъ законодатель или уполномоченное имъ учрежденіе и установить этотъ смыслъ, (легальное толкованіе закона). Если бы мы остановились на одномъ анализѣ нормъ русскаго положительнаго государственнаго права, то отсюда вытекало бы слѣдующее: 1) мы не знали бы того, что мы знаемъ, т. е., въ чемъ смыслъ и значеніе этого нашего знанія, далѣе, 2) наше знаніе было бы въ сущности познаніемъ того, что уже извѣстно. То, что изложилъ законодатель, слѣд., то, что уже извѣстно, мы изложили бы

еще разъ, только въ другомъ порядкѣ, болѣе удобномъ для обозрѣнія матеріала и его усвоенія.

Что же нужно сдѣлать для того, чтобы избѣжать этихъ недостатковъ въ изложеніи нашего курса? Не трудно догадаться. Представьте себѣ, что въ параллель институтамъ государственнаго права одной страны мы поставимъ аналогичные институты государственнаго права другой страны, напримѣръ, въ параллель русскому государственному праву государственное право, положимъ, Англіи, Франціи, Германіи и т. д. Ясно, что это не будетъ уже познаніемъ познаннаго, изложеннымъ лишь въ другой формѣ, чѣмъ какую далъ матеріалу законодатель. Сличая русское г-ое право съ г-ымъ правомъ другихъ странъ, мы улавливаемъ его общія тенденціи, тѣ принципы, на которыхъ оно покоится. Мы строимъ такимъ образомъ цѣлый рядъ сужденій, о которыхъ законодатель могъ и не подозрѣвать, сужденій о смыслѣ и культурномъ значеніи институтовъ г-аго права, о болѣе совершенной ихъ организаціи, о той тенденціи, къ которой законодатель въ нихъ стремился; мы можемъ поставить вопросъ и о томъ, къ чему онъ долженъ бы стремиться въ дальнѣйшемъ и т. д. Но этого мало. То же обстоятельство вліяетъ на планъ на архитектонику нашего курса и въ другомъ отношеніи, и притомъ, въ значительно большей мѣрѣ. Оно ведетъ къ необходимости выдѣленія цѣлаго ряда вопросовъ г-аго права въ особую часть.

И въ самомъ дѣлѣ, если въ параллель государственному праву одной страны мы поставимъ госуд-нное право другой или другихъ, напр., въ параллель русскому г-му праву г-е право, положимъ, Англіи, или Франціи, или Германіи и т. д., то мы могли бы уловить общіе всѣмъ имъ признаки — выдѣлить эти признаки въ отдѣльную группу и получить, так. обр., для г-аго права его общую часть, излагающую тѣ общія начала, или принципы, на которыхъ покоится право всѣхъ тѣхъ г-въ, которыя принадлежатъ къ семьѣ г-въ европейской культуры. Такими общими принципами, на которыхъ покоится государство европейской культуры, являются слѣдующіе: народное представительство, верховенство закона (раздѣленіе властей) и наличность субъективныхъ публичныхъ правъ. Анализъ всѣхъ этихъ понятій, раскрытіе ихъ смысла и значенія составляетъ содержаніе общей части государственнаго права. Сюда же относится далѣе опредѣленіе государства, установленіе его основныхъ элементовъ, каковы: власть, территорія, населеніе, анализъ этихъ элементовъ съ юридико-государственной точки зрѣнія, а также установленіе и анализъ признаковъ государственной власти, куда относится имѣющее большое значеніе понятіе суверенитета. Вся эта часть государственнаго права, какъ Вы видите, затрагиваетъ чрезвычайно важные въ принципіальномъ смыслѣ вопросы, требующіе внимательнаго разсмотрѣнія, тщательнаго изученія и анализа.

Но легко видѣть, что и эта общая часть г-аго права еще не

исчерпываетъ всѣхъ вопросовъ, которые могутъ быть поставлены при изученіи этой науки. И здѣсь мы вправѣ поставить тотъ же вопросъ о смыслѣ и значеніи того знанія, какое дается намъ при разсмотрѣніи вопросовъ г-аго права въ его общей части. Какъ очевидно, то изученіе г-ва, которое предлагаетъ намъ эта часть г-аго права, есть изученіе его съ точки зрѣнія юриста. Изученіе это вращается всецѣло въ предѣлахъ юридическаго опыта, всѣ понятія взяты въ одномъ опредѣленномъ направленіи, всѣ они сводятся въ конечномъ счетѣ къ основнымъ категоріямъ юриспруденціи: субъекту (и субъективному праву), объекту, отношенію и правилу отношенія нормъ. Возникаетъ вопросъ: есть ли то изученіе г-ва, которое предлагаетъ его юридическое разсмотрѣніе, есть ли оно единственно возможное или возможны и другія точки зрѣнія. И если — да, то въ какомъ отношеніи стоятъ онѣ между собою? Возникаетъ такимъ образомъ вопросъ о границахъ юридическаго метода. Въ опредѣленіи этихъ границъ, вскрывается его собственный смыслъ и его значеніе. Всплываетъ и выясняется сфера метаюридическихъ вопросовъ. Только въ этомъ отграниченіи сферы юридическихъ и метаюридическихъ понятій можно уяснить себѣ сущность юридическаго метода и только теперь юристъ въ состояніи понять не только то, что онъ нѣчто знаетъ, но и то, что именно это нѣчто есть. Юридическое разсмотрѣніе г-ва не есть единственно возможное. За границами юридическаго метода встаютъ вопросы, хотя и касающіеся г-ва, но такіе, на которые нельзя отвѣтить въ категоріяхъ права, таковы вопросы: о происхожденіи г-ва, о цѣли г-ва, объ оправданіи г-ва. Всѣ эти вопросы составляютъ третью часть нашего курса.

Такимъ образомъ курсъ нашъ распадается на три главныя части: первая часть, методологическая. Ея основной вопросъ есть вопросъ о тѣхъ различныхъ методахъ, при помощи которыхъ возможно изученіе г-ва. Сюда же войдутъ у насъ и различныя теоріи, отвѣчающія на вопросы о происхожденіи, цѣли и оправданіи г-ва. Вторую часть составляютъ вопросы общей части г-го права. Ея основное понятіе есть понятіе того г-а, которое является г-вомъ европейской культуры и которое называется „правовымъ г-вомъ", или „конституціоннымъ г-вомъ". Анализъ его элементовъ: территоріи, населенія, власти, ея свойствъ, ея функцій, ея органовъ въ связи съ вопросомъ народнаго представительства, раздѣленія властей и субъективныхъ публичныхъ правъ и, наконецъ, классификаціи г-въ. Таковы главные вопросы общей части г-аго права. Третью и послѣднюю часть составитъ собственно русское государственное право. Система его обычно опредѣляется описаніемъ функцій различныхъ органовъ власти, именно: 1) органовъ центральной власти 2) органовъ мѣстной власти, и 3) описаніемъ правъ и обязанностей русскаго подданства въ связи съ раздѣленіемъ на сословія. Къ орга-

намъ центральной власти въ первой линіи относятся органы, участвующіе въ образованіи и отправленіи верховной государственной власти: корона, народное представительство и совѣтъ министровъ. Сенатъ и Синодъ входятъ точно также въ составъ органовъ центральнаго управленія. Органы государственной власти на мѣстахъ: какъ органы администраціи и органы самоуправленія — завершаютъ собою лѣстницу государственныхъ учрежденій. Составъ этихъ органовъ, ихъ организація, ихъ компетенція -- таковы вопросы, которые встаютъ здѣсь при разсмотрѣніи этихъ органовъ. Таковъ въ общемъ и цѣломъ основной планъ нашего курса въ послѣдующемъ изложеніи. Мы начнемъ, разумѣется, съ методологической части, съ ученія о возможныхъ методахъ разсмотрѣнія г-ва. Вопросъ нашъ гласитъ такъ: какъ государство становится предметомъ познанія? Что значитъ предметъ познанія и т. д.

Но прежде чѣмъ перейти къ этой части, я хочу сказать нѣсколько словъ о литературѣ нашего предмета, укажемъ главнѣйшія сочиненія.

Для первой, методологической, части курса:

Кантъ. Критика чистаго разума. *Еллинекъ.* Право современнаго г-ва, рус. пер. *Дюги.* Конституціонное право. Общая теорія г-ва. *Петражицкій.* Теорія права и г-ва въ связи съ теоріей нравственности. *Энгельсъ.* Происхожденіе семьи, собственности и государства. *Эльцбахеръ.* Анархизмъ. *Штаммлеръ.* Теоретич. основы анархизма. *Мишель.* Идея г-ва. *Менгеръ.* Новое ученіе о г-вѣ.

Для второй части курса, для общей части г-аго права:

Кромѣ *Еллинека, Дюги, Менгера.—Эсменъ.* Основныя начала государственнаго права (подъ ред. Ковалевскаго). *Орландо.* Принципы конституціоннаго права. *Чичеринъ.* Курсъ г-ой науки. Часть I. Общее государств. право (ч. II. Соціологія, ч. III. Политика). *Вильсонъ.* Государство. Прошлое и настоящее конституціонныхъ учрежденій. *„Конституціонное право.* — Сборникъ статей. Изд. 2-е. Ред. „Право". *Гнейстъ.* Правовое г-во и административ. суды въ Германіи. *Лоуэлль.* Правительство и политическія партіи въ государствахъ Западной Европы (Франціи, Италіи, Германіи, Австро-Венгріи). *Градовскій.* Государственное право важнѣйшихъ европейскихъ державъ. *Политическій строй современныхъ г-въ.* Сборникъ статей изд. кн. Долгор. и Петрункевича. *Государственный строй и политич. партіи* въ Запад. Европѣ и С. А. Соед. Штатахъ. Сборникъ статей. Т. I-III. *Олстонъ.* Краткій очеркъ современныхъ конституцій. *Дж. Брайсъ.* Американская Республика ч. I—III. *Энсонъ.* Англійскій парламентъ, его конституціонные законы и обычаи, перев. *Беджготъ.* Государственный строй Англіи. *С. Лоу.* Государств. строй Англіи. *Фланденъ.* Политическія учрежденія современной Европы. *Боржо.* Учрежденіе и пересмотръ конституцій. *Еллинекъ.* Конституціи, ихъ измѣненія и преобразованія. *Чичеринъ.* О народномъ представитель-

ствѣ. *Дж. Ст. Милль.* Представительное Правленіе, полный пер. Дебу. *Гнейстъ.* Исторія госуд-ыхъ учрежденій Англіи. *Бутми.* Развитіе государственнаго и общественнаго строя Англіи. *Гринъ.* Краткая исторія англійскаго народа. *Сеньобосъ.* Политическая исторія современной Европы. *Курти.* Исторія народнаго законодательства и демократіи въ Швейцаріи. *Дюнанъ.* Народное законодательство въ Швейцаріи. *Мейеръ.* Избирательное право. *Еллинекъ.* Декларація правъ человѣка и гражданина. *Бентамъ.* Тактика законодательныхъ собраній. *Штурмъ.* Бюджетъ. *Дюпріе.* Государство и роль министровъ въ различ. стр. Зап. Евр. *Кокошкинъ.* Рус. гос-ое право. *Алексѣевъ.* Безотвѣтственность монарха и отвѣтственность правительства. *Рейснеръ.* Государство, ч. I. Культурно-историческія основы. *Современныя конституціи.* Сборникъ дѣйствующихъ конституціонныхъ актовъ. Перев. под. ред. Гессена и Нольде. Т. I. (Конституціон. монархіи), т. II. (Федераціи и республики). *Тексты конституцій.* Сборникъ первый. Основные законы Англіи; Франц. Конст. 1791, 1814 и 1830. Бельгійская конституція. Пер. Кокошкина.

Для третьей части, особенной, — для Русскаго государственнаго права.

Лазаревскій. Лекціи по русскому г-ному праву. Т. I. Конст. право. 1908 г. *Шалландъ.* Русское г-ное право. Вып. I. 1908 г. Баронъ *Нольде.* Очерки по рус. конст. праву. *Ивановскій.* Учебникъ государств. права. *Коркуновъ.* Русское г-ое право. Т. I. Введеніе и общая часть. Баронъ *Корфъ.* Административная юстиція т. I и т. II. СПБ. 1910 г. *Елистратовъ.* Русское г-ное право, в. I. *Савичъ.* Государственный строй Россіи. 1907 г. *Устиновъ.* Основныя понятія русскаго государственнаго права (въ сборникѣ: „Основныя понятія русскаго государственнаго, гражданскаго и уголовнаго права". В. М. Устинова, И. Б. Новицкаго и М. Н. Гернета).

Сводъ законовъ т. I. ч. I и II (1906 г.) Сводное продолженіе свода законовъ 1906 года (пять томовъ) и 1908 г. Законодательные акты переходнаго времени. 2 изд. 1907 г., изд. газеты „Право" подъ ред. Н. И. Лазаревскаго.

Часть I. Методологическая.

Государство, какъ предметъ научнаго познанія.

III. Опредѣленіе государства.

Систематическое изложеніе предмета обычно начинается съ его опредѣленія. И систематическое изложеніе ученія о государствѣ точно также нужно начать съ его опредѣленія. Первый вопросъ, который, слѣдовательно, стоитъ передъ нами, есть вопросъ о томъ,

что есть государство? Еще со временъ Аристотеля подъ опредѣленіемъ разумѣютъ такое сужденіе о предметѣ, въ которомъ указываютъ его ближайшій родовой признакъ и его видовую разность. Схоластика формулировала это правило такимъ образомъ, что definitio fit per genus proximum et differentiam specificam. Это правило формальной логики является, обычно, руководящимъ и для т. н. „опредѣленія государства" (а также и права). И въ опредѣленіи г-ва ищутъ его родовой признакъ и его видовую разность. Уже изъ древности искали этотъ родовой признакъ въ указаніи на то, что государство есть нѣкоторое соединеніе, союзъ людей (κοινωνία, coetus), а новое время опредѣлило это явленіе, какъ *соціальное* (общественное). Чтобы установить теперь differentiam specificam государства, какъ союза, сравниваютъ его съ другими существующими союзами. Между ними различаютъ: союзы родовые, союзы личные и союзы территоріальные. Родовые союзы суть соединенія людей, основанные на общности происхожденія отъ одного общаго родоначальника, отъ одной крови. Такіе союзы, игравшіе огромную роль на зарѣ человѣческой исторіи, потеряли теперь свое значеніе. Что государство не есть родовой союзъ—это не подлежитъ сомнѣнію, ибо оно обнимаетъ собою различныхъ людей не въ силу ихъ кровнаго единства, въ составъ государства входятъ различныя племена и народности. Подъ личными союзами разумѣются соединенія людей для достиженія нѣкоторыхъ цѣлей на началѣ свободнаго вступленія и выхода изъ такихъ союзовъ. Сюда относятся: литературныя и художественныя общества, акціонерныя компаніи и всякаго рода торговыя и промышленныя товарищества, профессіональные союзы; сюда же, по крайней мѣрѣ по идеѣ, принадлежатъ и религіозные союзы. Что государство не есть личный союзъ, это точно также не подлежитъ сомнѣнію. Вступленіе и выходъ изъ государства не зависятъ отъ усмотрѣнія его членовъ. Государство само регулируетъ, и притомъ принудительно, какъ выходъ изъ подданства, такъ и вступленіе въ него. Наконецъ, къ территоріальнымъ союзамъ принадлежатъ соединенія людей, связанныя съ пребываніемъ на извѣстной территоріи. Сюда принадлежатъ: сельская община, городъ, провинція, сюда же принадлежитъ и государство. Въ отличіе отъ другихъ территоріальныхъ союзовъ, государство обладаетъ *самостоятельной* властью. Въ то время, какъ власть, дѣйствующая на пространствѣ другихъ территорій (въ общинѣ, городѣ, провинціи) имѣетъ характеръ зависимый отъ власти государства и *производный* отъ нея, сама государственная власть есть власть верховная (независимая ни отъ какой другой и непроизводная отъ другой). Въ результатѣ дается опредѣленіе государства: *г-во есть территоріальный союзъ, обладающій самостоятельной властью.*

Нельзя сказать, чтобы это опредѣленіе было невѣрно. Однако необходимо отдать себѣ ясный и полный отчетъ въ его смыслѣ

и значеніи. Прежде всего, это опредѣленіе всего лишь *предварительное.* Не нужно думать, что имѣя это опредѣленіе, мы уже тѣмъ самымъ овладѣли предметомъ, подлежащимъ изученію. Отнесеніе извѣстнаго явленія къ его роду и виду есть всего лишь пріемъ классификаціи, и имѣетъ значеніе предварительнаго оріентированія въ изучаемомъ явленіи. Мы не только не овладѣли предметомъ, который мы хотимъ познать, а только поставили вопросы. Это не трудно видѣть при болѣе внимательномъ разсмотрѣніи приведеннаго опредѣленія. И въ самомъ дѣлѣ, оба признака, черезъ которые мы опредѣляемъ нашъ предметъ, являются такими же неизвѣстными, какъ и то неизвѣстное, которое мы хотимъ опредѣлить. Государство мы опредѣляемъ черезъ понятіе „союзъ" и „власть", между тѣмъ какъ сами эти понятія далеко не ясны сами по себѣ и въ свою очередь сами они нуждаются въ опредѣленіи? Что такое то нѣчто, что мы называемъ „союзъ", „общественное", „соціальное". Конечно, мы мыслимъ здѣсь какое то соединеніе множества людей. Но что является принципомъ, началомъ этого соединенія въ общество? Недостаточно сказать общность интересовъ. Общность интересовъ имѣютъ и обитатели пчелинаго улья, или муравейника, и всякая группа предметовъ, какъ напр., лѣсъ имѣетъ, если не общность интересовъ, то, все же, что то общее. Необходимо еще указать, въ чемъ состоитъ тутъ это общее, этотъ интересъ, необходимо указать и разницу между группой предметовъ, стадомъ животныхъ и обществомъ людей. Точно такъ же, и понятіе государственной власти далеко не является яснымъ съ самаго начала. Есть ли это въ основѣ своей личное обаяніе нѣкоторой группы лицъ, которой повинуется другая группа лицъ, какъ повинуется медіумъ своему гипнотизеру, или, напр., левъ своему укротителю. Или и государственная власть есть нѣчто, опять таки соціальное, нѣчто не связанное съ тѣми или другими лицами, нѣчто совершенно безличное, въ послѣднемъ счетѣ, быть можетъ, власть отвлеченнаго принципа, власть нѣкоторой идеи, необходимо присущей сознанію людей, какъ напримѣръ, присуще ихъ сознанію стремленіе къ истинѣ или добру, и т. д. Вы видите, что приведенное нами опредѣленіе требуетъ въ свою очередь опредѣленій, которыя требуютъ опять опредѣленій, и т. д.— и, въ сущности говоря, все систематическое изложеніе предмета есть ничто другое, какъ его непрерывное опредѣленіе, какъ система его опредѣленій.

Но указанное нами выше опредѣленіе государства, при ближайшемъ разсмотрѣніи, содержитъ въ себѣ недостатки гораздо болѣе важные, недостатки принципіальнаго значенія. Можно показать, что самое основаніе этого опредѣленія, т. е., та теорія дефиниціи, согласно которой оно строится, далеко не представляетъ изъ себя что либо безспорное. Напротивъ, съ гносеологической точки зрѣнія, она способна вызвать противъ себя серьезныя сомнѣнія. Дѣло въ томъ,

что ученіе Аристотеля о дефиниціи построено въ примѣненіи къ наукамъ описательнаго естествознанія (біологіи, ботаникѣ и проч.). Въ этихъ послѣднихъ, дѣйствительно, опредѣленіе, т. е. отнесеніе даннаго явленія въ извѣстную группу, совершается черезъ указаніе на его родъ и видовую разность. Однако, пріемъ біологической науки тѣмъ самымъ отнюдь не является руководящимъ для всякой другой. Цѣлыя группы наукъ опредѣляютъ свои предметы иначе, чѣмъ біологія. Наиболѣе точная и совершенная изъ наукъ — математика, опредѣляетъ свои предметы не черезъ указаніе на родъ и видовую разность. Аристотель, который совсѣмъ не интересовался математикой, не принялъ во вниманіе этой особенности опредѣленій въ математикѣ. Въ математикѣ опредѣленіе предмета есть описаніе его созиданія, его построенія—опредѣленіе строитъ, творитъ, созидаетъ самый предметъ. Напр., кругъ есть фигура, всѣ точки окружности которой отстоятъ на равномъ разстояніи отъ центра; треугольникъ—фигура, отграниченная въ пространствѣ тремя пересѣкающимися линіями, и т. д.

Отсюда слѣдуетъ прежде всего, что Аристотелевская теорія дефиниціи, во всякомъ случаѣ, не есть единственно возможная. И не какая нибудь наука, а совершеннѣйшая изъ наукъ — математика показываетъ, что къ опредѣленію можно предъявить совсѣмъ другія требованія, чѣмъ какія ставитъ Аристотель. Именно, въ опредѣленіи долженъ построяться, созидаться самый предметъ познанія. Мы имѣемъ, такимъ образомъ, двѣ теоріи дефиниціи: по типу наукъ біологическихъ и по типу наукъ математическихъ. Такъ какъ образецъ всякой науки есть математика, то должно слѣдовать этой послѣдней. Въ отношеніи къ опредѣленію государства, по типу математики, задача выполняется, если въ опредѣленіи г-ва строится, созидается само государство, точнѣе, то нѣчто, что мыслится нами какъ государственное.

Что это значитъ и какъ это возможно? Чтобы выяснить тѣ условія, при которыхъ возможно такое опредѣленіе предмета, которое есть его созиданіе, необходимо имѣть въ виду, что подъ словомъ предметъ мы разумѣемъ въ данномъ случаѣ не предметъ-вещь внѣшняго міра, а научно познанный предметъ. Постараемся уяснить себѣ разницу этихъ понятій.

Прежде всего слѣдуетъ отрѣшиться отъ одного заблужденія, весьма распространеннаго, заблужденія, которымъ страдаетъ не только всякое донаучное познаніе, но которое является скрытой предпосылкой и нѣкоторыхъ философскихъ ученій, какъ, напримѣръ, позитивизма. Заблужденіе, о которомъ мы говоримъ, въ теоріи познанія получило обозначеніе „точки зрѣнія наивнаго реализма“ и состоитъ въ слѣдующемъ. Исходятъ изъ предпосылокъ, изъ предположеній, будто научно познающій разумъ есть какъ бы зеркало, пассивно отражающее внѣшній міръ. Отъ вещей внѣшняго міра какъ бы

притекаютъ въ разумъ признаки и свойства этихъ вещей и принимаютъ въ разумѣ тотъ порядокъ и ту связь, то закономѣрное теченіе, которое составляетъ въ сущности принадлежность вещей. Опредѣленіе предмета и есть съ этой точки зрѣнія его описаніе, описаніе его свойствѣ и признаковъ, данныхъ въ т. н. опытѣ и наблюденіи. Однако, при ближайшемъ разсмотрѣніи, вся эта теорія зеркальнаго отраженія оказывается ложной. Это легко показать на примѣрѣ. Мы имѣемъ двѣ идеи о солнцѣ: обыкновенное солнце, воспринимаемое нами въ опытѣ и наблюденіи, и астрономическое солнце. Астрономическое солнце построено всецѣло наукой, оно есть созданіе научной мысли, научнаго сознанія. Оно есть результатъ весьма сложныхъ операцій мысли, весьма сложныхъ вычисленій. Астрономическое солнце есть система опредѣленій (не пассивно описывающихъ данный предметъ, а) конструирующихъ, построяющихъ, созидающихъ самый предметъ. О зеркальномъ отраженіи здѣсь не можетъ быть и рѣчи. Научный разумъ выступаетъ здѣсь какъ творческое, созидающее начало, онъ создаетъ предметъ по нѣкоторымъ правиламъ, и именно, по правиламъ научнаго мышленія вообще. Что справедливо объ астрономическомъ солнцѣ, какъ предметѣ познанія, то справедливо и о всякомъ предметѣ научнаго познанія: всякій предметъ научнаго познанія есть созданіе научнаго познанія, есть построеніе по правиламъ научнаго познанія. Но научное познаніе движется посредствомъ гипотезъ. Для объясненія явленій, данныхъ намъ въ опытѣ и наблюденіи, строится предпосылка, гипотеза. Гипотеза позволяетъ намъ свести извѣстный рядъ явленій къ нѣкоторому единству и разсматривать ихъ съ точки зрѣнія и подъ знакомъ этого единства. До тѣхъ поръ, пока гипотеза объясняетъ эти явленія, она имѣетъ смыслъ и значеніе, какъ только встрѣтились затрудненія, должна быть построена новая гипотеза и т. д. Этотъ путь научнаго изслѣдованія былъ извѣстенъ еще Платону: „Я всегда кладу въ основу (ὑποθέμενος) такой принципъ разума, который я считаю за наиболѣе надежный, и затѣмъ то, что, по моему мнѣнію, согласуется съ нимъ, принимаю за истинно сущее“. (Федонъ 99 и сл. ср. Rep., IV, 437, A). Научное понятіе о государствѣ будетъ созданіемъ научнаго мышленія. И какъ обыкновенное солнце отличается отъ астрономическаго, такъ и донаучное представленіе о госуд-вѣ отъ научнаго понятія о немъ. Изъ предыдущаго слѣдуетъ, что есть такія особенности научнаго познанія, которыхъ никогда не слѣдуетъ упускать изъ виду, чтобы правильно разсуждать въ наукѣ. Въ виду того, что указанныя выше особенности являются руководящими для всего нашего изложенія въ дальнѣйшемъ, мы продолжимъ нѣсколько наши разсужденія объ отличительныхъ чертахъ научнаго познанія.

Необходимо различать предметы, какъ предметы научнаго познанія и предметы, какъ предметы-вещи міра. Первыя суть опредѣленіи научнаго разума посредствомъ понятій, вторыя суть нагляд-

ныя представленія. Наглядное представленіе всегда конкретно, понятія же суть абстракціи мысли. Хотя и возможно понятіе о конкретномъ, но само это понятіе никогда не есть нѣчто конкретное, нѣчто наглядно представленное. Понятіе есть правило соединенія того разнообразнаго, которое дано въ наглядномъ представленіи. Это правило соединенія есть методъ, есть точка зрѣнія на предметъ. Такъ мы соединяемъ, напр., элементы разнообразнаго съ точки зрѣнія ихъ количества, съ точки зрѣнія ихъ качества, съ точки зрѣнія ихъ причинной зависимости между собою, съ точки зрѣнія ихъ телеологической связи между собой (связи, какъ цѣлей и средствъ) и т. д. Это соединеніе элементовъ разнообразнаго въ единство по правилу метода (кавзальнаго, телеологическаго) и есть созданіе или созиданіе предмета познанія. *Только въ этомъ смыслѣ* мы говоримъ, что мы *создаемъ предметы*, т. е. слѣдовательно создаемъ *предметы, какъ единства множествъ, единства разнообразнаго.*

Все, что ни предлежитъ разуму, можно сдѣлать предметомъ мысли, т. е. единствомъ разнообразнаго, единствомъ множества; мыслить многое, какъ одно. Такъ я могу сдѣлать предметомъ познанія листъ бумаги, на которомъ пишу, и мое мнѣніе о значеніи бумаги въ исторіи культуры человѣчества; согласіе или несогласіе съ моимъ мнѣніемъ; мысль о мысли, пространство, время и теоріи о нихъ; вселенную и мысль о ней; дѣйствительность, химеру, порокъ, добродѣтель, право, г-во, соціальный идеалъ и т. д. Недостаточно простого множества элементовъ, необходимо ихъ единство. Только соединеніе ихъ въ единство дѣлаетъ предметъ познанія: букетъ (а не много цвѣтовъ) полкъ, армія (а не много солдатъ), аудиторія (а не многи слушателей), государство (а не много людей). Слѣдовательно, только правило единства, только методъ соединенія элементовъ въ единство есть начало и принципъ созидающіе предметъ познанія. Отсюда слѣдствія огромной важности и рѣшающаго значенія для всего дальнѣйшаго изложенія. Именно, научно-конструированный предметъ и предметъ-вещь внѣшняго міра не одно и тоже. Научно-конструированный предметъ не есть зеркальное отображеніе предмета-вещи внѣшняго міра. Научно-конструированный предметъ есть всегда лишь одна какая либо сторона предмета-вещи внѣшняго міра. Первый не отражаетъ полностью и безъ остатка второй. Въ первомъ дѣло идетъ всегда лишь о порядкѣ нѣкоторыхъ элементовъ второго, объ ихъ связи, объ ихъ взаимномъ отношеніи между собою, объ ихъ системѣ. Онъ всегда есть нѣчто одностороннее по отношенію ко второму, онъ не есть отображеніе второго во всей его конкретности и полнотѣ.

Неизбѣжно односторонній или, какъ чаще говорятъ, отвлеченный характеръ научнаго познанія легко иллюстрировать на примѣрѣ. Возьмемъ человѣка. Какая наука изучаетъ человѣка, или лучше скажемъ, какая только наука не изучаетъ человѣка. И однако нѣтъ

ни одной, которая бы изучала его во всей полнотѣ и конкретности которая стоитъ передъ нами въ наглядномъ представленіи о человѣкѣ. Математика, физика, химія изучаютъ его какъ вещь-тѣло между другими вещами міра: мѣра и вѣсъ — вотъ что укажутъ эти науки между прочимъ и о человѣкѣ. Біологія изучаетъ его какъ организмъ среди другихъ организмовъ — изъ клѣточекъ состоитъ этотъ человѣкъ и занимаетъ вотъ такое то мѣсто въ системѣ организмовъ — вотъ что скажетъ эта наука. Антропологія изучаетъ человѣка какъ организмъ типа homo sapiens; этика изучаетъ его какъ нравственно-разумное существо, дѣйствующее по цѣлямъ; юриспруденція изучаетъ его какъ субъекта права, т. е. поскольку онъ является гражданиномъ, подданнымъ, обладающимъ правоспособностью и дѣеспособностью,--то выступаетъ какъ pater-familias съ manus potestas, patria potestas, dominica potestas, то какъ civis romanus, то какъ citoyens и т. д. Что общаго между черепными измѣреніями антрополога и категоріями юриста, а между тѣмъ, и тѣ и другія говорятъ намъ о человѣкѣ. Такимъ образомъ, объ одномъ и томъ же предметѣ-вещи внѣшняго міра возможно нѣсколько опредѣленій, вообще говоря, n опредѣленій; столько опредѣленій, сколько возможныхъ точекъ зрѣнія. Государство, какъ предметъ-вещь внѣшняго міра, и государство, какъ предметъ научнаго познанія, не одно и тоже. Государство, какъ предметъ научнаго познанія, не есть зеркальное отображеніе государства, какъ нѣкоторой вещи-тѣла внѣшняго міра, во всей его конкретной полнотѣ. И о государствѣ, какъ и о человѣкѣ, возможно дать нѣсколько опредѣленій, въ зависимости отъ той точки зрѣнія, которую мы возьмемъ въ качествѣ руководящей. Государство можно разсматривать съ географической точки зрѣнія, съ точки зрѣнія этнографической, съ точки зрѣнія о климатахъ, почвѣ, плодородіи, съ точки зрѣнія хозяйственной и т. д. Но теперь, всматриваясь ближе въ науки, легко видѣть, что не всякая точка зрѣнія о данномъ предметѣ имѣетъ одинаковый интересъ и значеніе для познаваемаго предмета. Предметъ научнаго познанія является предметомъ отдѣльной самостоятельной дисциплины лишь въ томъ случаѣ, если ему присущъ какой либо признакъ, только ему одному свойственный. Такъ, напримѣръ, хотя человѣка изучаютъ многія науки, и даже, какъ мы видѣли, и естествознаніе, однако они изучаютъ въ немъ не тѣ специфическія стороны, которыя отличаютъ его отъ всякой группы предметовъ и стада животныхъ. Наоборотъ, эти науки если и изучаютъ человѣка, то лишь постольку, поскольку въ немъ есть нѣчто общее со всякой группой предметовъ и стадомъ животныхъ. Специфически же человѣческое изучаетъ, напримѣръ,—этика, исторія, соціологія, юриспруденція и т. д., ибо эти науки изучаютъ человѣка не постольку, поскольку онъ есть предметъ-тѣло внѣшняго міра, а поскольку онъ есть нравственно-разумное существо, существо не

природы, а культуры, имѣющее понятіе о томъ, что добро и зло, что нравственно и безнравственно, позволено и непозволено и т. д.

Отсюда слѣдуетъ, что и въ опредѣленіи государства требуется указать не просто какое либо единство какого либо разнообразнаго. Необходимо указать такой принципъ этого единства, который отличаетъ государственныя явленія отъ всякихъ другихъ, и присущь только имъ однимъ. Мы уже отмѣтили выше, что этотъ принципъ, это начало нужно искать въ понятіи „союза" и „власти",—какъ соціальныхъ явленій. Что государство есть явленіе соціальное, это не подлежитъ спору. Но что такое соціальное? Какой признакъ принадлежитъ только и исключительно соціальному, какъ таковому? И слѣдовательно, въ чемъ состоитъ то правило, тотъ методъ, по которому соединяются элементы нѣкотораго разнообразнаго въ единство, построя и созидая такимъ образомъ предметъ особаго познанія, особую науку и даже группу наукъ о соціальномъ.

Подведемъ итоги. Въ опредѣленіи г-ва долженъ быть указанъ творческій, созидающій принципъ г-ва. Это значитъ, опредѣленіе г-ва должно указать принципъ, въ которомъ содержится отвѣтъ на вопросъ, почему существуетъ г-во. Въ этомъ вопросѣ мы спрашиваемъ не о причинахъ возникновенія того или другого государства. Это былъ бы вопросъ исторіи, которая для различныхъ государствъ укажетъ и различныя причины ихъ возникновенія. Но мы спрашиваемъ не о томъ, почему существовало или существуетъ то или другое государство, а о томъ, почему существуетъ г-во вообще, т. е., не объ историческихъ, а о логическихъ основаніяхъ, говоря точнѣе, о томъ логическомъ основаніи, которое является достаточнымъ для объясненія явленій государственной жизни, о томъ началѣ или принципѣ, который лежитъ въ основаніи г-ва вообще, всякаго г-ва. Почему въ самомъ дѣлѣ люди живутъ не какъ нибудь иначе, а образуютъ г-ва? Почему существуетъ эта сложная организація, въ которой милліоны людей часто безпрекословно повинуются небольшой группѣ правящихъ лицъ, а иногда и одному человѣку? Почему повинуются не только тогда, когда это выгодно, но и тогда, когда это невыгодно? Что за законъ лежитъ въ основѣ всѣхъ этихъ явленій? Законъ ли природы? Или передъ нами власть какого то отвлеченнаго принципа, напр., моральной идеи? И нужно сказать, явленіе г-ва уже въ глубокой древности привлекало умы и заставляло задумываться философовъ и ученыхъ. Г-во казалось не меньшимъ чудомъ, чѣмъ солнце, чѣмъ человѣкъ и вся природа. Не мало усилій потрачено на разгадку этого чуда.

Существуетъ цѣлый рядъ теорій, стремящихъ отвѣтить на вопросъ — почему существуетъ г-во. Эти теоріи можно раздѣлить на двѣ группы: внѣ-научныя и научныя. Къ внѣ-научнымъ относятся теоріи патріархальная и теократическая. Ихъ можно назвать также миѳологическими, ибо они въ объясненіи явленій ссылаются на такія основанія, которыя лежатъ за предѣлами всякого возможнаго опыта

и приводятъ доказательства, превышающія человѣческій разумъ. Къ научнымъ теоріямъ относятся слѣдующія: механическая теорія общества, органическая теорія общества, теорія соціальнаго матеріализма, или матеріалистическаго пониманія исторіи (экономическій матеріализмъ), солидаристическая теорія, психологическая теорія общества и, наконецъ, этико-идеалистическая теорія общества.

Къ разсмотрѣнію этихъ теоріи мы перейдемъ въ дальнѣйшемъ. Предварительно, чтобы облегчить, болѣе того, чтобы сдѣлать вполнѣ обоснованной критику этихъ теорій, мы должны опредѣлить то логическое мѣсто, которое занимаетъ г-во, какъ *предметъ научнаго познанія,* въ цѣломъ человѣческаго опыта; вмѣстѣ съ тѣмъ мы опредѣлимъ и логическое мѣсто всѣхъ названныхъ теорій. И такъ, прежде всего, о предметѣ научнаго познанія.

IV. О предметѣ научнаго познанія.

Тѣмъ первоначальнымъ источникомъ, изъ котораго выросло самосознаніе современнаго культурнаго человѣка, былъ миѳъ. Психологія человѣка современной культуры есть чрезвычайно сложное образованіе, состоящее изъ цѣлаго ряда самыхъ разнообразныхъ элементовъ: научныхъ теорій, оріентирующихъ его относительно окружающей природы; этическихъ правилъ, опредѣляющихъ его отношеніе къ себѣ подобнымъ, ставящихъ ему задачи и цѣли нравственнаго порядка; эстетическихъ воззрѣній, опредѣляющихъ его вкусы и склонности въ мірѣ прекраснаго и, наконецъ, изъ такихъ, или другихъ убѣжденій религіознаго характера. Наука, этика, эстетика и религія, являющіяся теперь какъ отдѣльныя области, самостоятельно существующія и независимо развивающіяся, первоначально даны, какъ одно нерасчлененное цѣлое,—въ миѳѣ. Миѳъ былъ той первой доктриной, которая отвѣчала на мучительные запросы человѣческаго духа: на вопросы—почему и зачѣмъ. Миѳъ повѣствовалъ о происхожденіи боговъ, о возникновеніи міра, о сотвореніи человѣка, о судьбахъ вселенной и судьбѣ человѣка, о его предсуществованіи до появленія на землѣ, о его загробномъ существованіи. Въ тоже время миѳъ былъ и поученіемъ и наставленіемъ. Онъ училъ, какъ нужно жить, чтобы угодить богамъ, чтобы снискать ихъ расположеніе, чтобы получить мѣсто тамъ, на островахъ блаженныхъ, Елисейскихъ поляхъ, въ раю. Миѳъ же содержалъ и ученіе о томъ, что законъ и государство есть изображеніе и даръ боговъ; что нужно чтить законъ, повиноваться ему, — ибо такова воля боговъ. Какъ созданіе поэтической фантазіи, миѳъ питалъ также и эстетическое чувство прекраснаго и возвышеннаго. Миѳъ былъ, наконецъ, и выраженіемъ религіозныхъ потребностей: онъ говорилъ о величіи и могуществѣ боговъ, наполняя душу благоговѣніемъ и ужасомъ.

Но въ результатѣ очень долгаго процесса происходитъ постепенная дифференціація содержанія миѳа, изъ него, какъ изъ первоначальнаго какъ бы хаоса, выдѣляются различныя сферы, различныя области человѣческаго духа. И только благодаря усиліямъ величайшихъ представителей мысли, является возможность эти сферы до нѣкоторой степени разчленить, до нѣкоторой степени опредѣлить границы каждой и взаимное положеніе ихъ другъ къ другу. Эта, по выраженію Канта, „географія человѣческаго разума", этотъ „globus intellectualis"—есть послѣдняя цѣль человѣческаго знанія. Понять само познающее, познать самъ познающій разумъ, его внутреннюю структуру, вскрыть всѣ его методы и правила, свести ихъ въ цѣлое системы—такова задача. Но эта послѣдняя и есть, въ собственномъ смыслѣ, задача и цѣль систематической философіи, какъ эта послѣдняя понимается въ доктринѣ научнаго идеализма. Мы не имѣемъ, однако, въ виду рѣшать здѣсь ея проблемы во всемъ ихъ объемѣ. Наша цѣль и наша задача другія: изученіе г-ва. Намъ достаточно указать лишь въ общихъ чертахъ и только главныя линіи globus'a intellectualis, чтобы опредѣлить то мѣсто, какое занимаетъ на этомъ интеллектуальномъ глобусѣ г-во. Но прежде еще нѣсколько словъ объ этомъ послѣднемъ.

Все разнообразное содержаніе интеллектуальнаго глобуса, т. е. всю совокупность представленій, понятій, идей познающаго сознанія, мы называемъ опытомъ въ самомъ широкомъ смыслѣ этого слова. Въ составѣ этого опыта, представленнаго первоначально, какъ мы замѣтили выше, миѳомъ, можно различить его отдѣльныя части. Указаніе этихъ частей, какъ всякая вообще классификація любыхъ явленій, можетъ исходить изъ разныхъ принциповъ. Такъ, если обратить вниманіе на *содержаніе* (*объекты*) нашихъ представленій, понятій, идей, то можно, подобно Декарту, разбить ихъ, напримѣръ, на три класса: 1) относящееся къ Богу, 2) къ міру, 3) къ человѣку. Гораздо болѣе цѣнной представляется однако не эта классификація со стороны содержанія, объектовъ, или, говоря общимъ именемъ, матеріи, а со стороны формы, разумѣя подъ послѣдней не то нѣчто, *что* познается, и то, *какъ* это нѣчто познается; другими словами, тѣ способы, точнѣе, тѣ методы, посредствомъ которыхъ соединяются между собою въ порядокъ и связь отдѣльныя представленія. Съ этой точки зрѣнія въ составѣ интеллектуальнаго глобуса мы различаемъ: научный опытъ, этическій, эстетическій и религіозный. Научный опытъ представляетъ собою совокупность методовъ (или иначе, правилъ) научнаго познанія; этическій опытъ—совокупность правилъ или предписаній этической или нравственной дѣятельности; естетическій—совокупность правилъ, опредѣляющихъ сужденія вкуса; религіозный—совокупность условій религіозной жизни.

Куда принадлежитъ г-во? Есть-ли оно часть научнаго опыта, или этическаго, или эстетическаго или религіознаго? Отъ рѣшенія

этого вопроса зависитъ, какіе методы мы должны приложить къ изученію г-ва: науки-ли, или этики, или эстетики, или религіи. Прежде всего, изъ сферы нашего разсмотрѣнія нужно выключить область эстетики. До сихъ поръ еще никто не разсматривалъ г-во какъ произведеніе искусства; повидимому, такое разсмотрѣніе и не могло бы дать плодотворныхъ результатовъ, хотя возможность его вовсе не исключена. Далѣе, мы можемъ выключить и область религіи. Хотя и существуютъ теологическія теоріи о правѣ и г-вѣ, однако въ самосознаніи современнаго культурнаго человѣка эти теоріи не играютъ той доминирующей роли, какую они играли, напр., въ сознаніи человѣка Среднихъ вѣковъ.

Главной ареной, на которой происходитъ борьба современныхъ ученій, и къ которой приковано вниманіе современнаго человѣка, является наука и этика. Разграниченіе сферъ науки и этики, опредѣленіе ихъ взаимныхъ границъ, ихъ методовъ—составляетъ центръ современныхъ исканій пытливой человѣческой мысли. Эти науки имѣютъ значеніе и для науки о правѣ и г-вѣ. Вся сфера метаюридическихъ понятій (происхожденіе, цѣль права и г-ва, т. н. естественное право) и собственная сущность юридическихъ понятій (субъектъ права, объектъ права, норма права) стоятъ въ прямой связи съ понятіями научнаго познанія, съ одной стороны, и этики, съ другой. И большинство теорій о правѣ и г-вѣ сложились, подъ вліяніемъ тѣхъ философскихъ ученій, которыя такъ, или иначе конструировали научное познаніе и этику. И такъ, г-во, какъ предметъ познанія, стоитъ въ прямой зависимости какъ отъ теорій научнаго опыта, такъ и отъ теорій этики. Чтобы рѣшить теперь вопросъ о томъ, въ чемъ состоитъ эта связь и зависимость, намъ необходимо точнѣе выяснить, что мы хотимъ понять подъ научнымъ опытомъ, съ одной стороны и этическимъ опытомъ, съ другой. Подъ научнымъ опытомъ мы разумѣемъ науки въ тѣсномъ смыслѣ этого слова, такъ называемыя „точныя науки", sciences. Сюда относятся: во-первыхъ, группа наукъ называемыхъ „математическимъ естествознаніемъ", ее составляютъ: математика, механика, астрономія, физика, химія; сюда же принадлежатъ, далѣе, и науки т. н. „описательнаго естествознанія", куда относятся науки біологическія.

Критическая философія довольно точно опредѣлила логическія условія научнаго опыта въ обоихъ его видахъ. Подъ „логическими условіями опыта" разумѣются тѣ необходимыя предпосылки, на которыхъ покоится этотъ опытъ со стороны своей формы. Эти необходимыя, единственно необходимыя, предпосылки (напр., законъ причинности), называются различно: „апріорныя" понятія, трансцедентальныя понятія, методы, точки зрѣнія, „формы", „категоріи", „дѣятельности" разсудка, „идеи разума"—все это различныя названія одного и того же основного аспекта мысли, разсматриваемаго и изучаемаго съ различныхъ сторонъ. Для нашей цѣли достаточно од-

нако отмѣтить слѣдующее, что въ основѣ научнаго опыта лежатъ основныя предпосылки, или принципы, которыя его логически обусловливаютъ. Это легко понять, если себѣ представить, что для того, чтобы разсуждать научно, необходимо выполнить и требованія научнаго мышленія. Научное мышленіе обусловлено извѣстными правилами. Эти правила и составляютъ его существо и онѣ то и предъявляются нашему сознанію, какъ требованія. Можно мыслить или научно, или ненаучно. И для того, чтобы мыслить научно, необходимо, какъ очевидно, слѣдовать и правиламъ научнаго мышленія. Наука характеризуется не тѣмъ, что она есть якобы собраніе безспорныхъ истинъ и аксіомъ. Наоборотъ, въ наукѣ очень много спорнаго. Но основныя правила науки, или ея методы, безспорны, и посредствомъ этихъ правилъ наука дѣлаетъ все новыя и новыя завоеванія, не прерывно двигаясь впередъ, углубляя старыя проблемы и вскрывая новыя. Въ чемъ же состоятъ эти правила или методы научнаго познанія? Научное мышленіе характеризуется слѣдующими чертами: оно познаетъ свой объектъ или какъ количество, измѣряя его вѣсомъ и мѣрою трехъ измѣреній, или какъ качество (реальность, отрицаніе, ограниченіе [1]), опредѣляя его какъ бытіе, нѣчто сущее, на лицо находящееся, или какъ причину одного и слѣдствіе другого.

Эти категоріи (или, что то же, точки зрѣнія, или методы) суть conditiones sine qua non научнаго мышленія. Условія научнаго мышленія или научнаго опыта вообще суть, очевидно, и условія всякаго даннаго опыта. Всякій предметъ научнаго опыта есть нѣчто, представляемое какъ количество, качество, отношеніе причинной связи. Эта причинная связь элементовъ, и на нее намъ слѣдуетъ обратить особое вниманіе, идетъ при этомъ въ безконечность, ибо каждый элементъ есть причина одного и въ то же время слѣдствіе другого, который есть въ свою очередь слѣдствіе еще другого и т. д. Такимъ образомъ предметъ научнаго познанія есть цѣлое, состоящее изъ элементовъ, связанныхъ между собою причинною связью. Эти отношенія причинной связи и изучаетъ наука. Наука изучаетъ не вещи, а только эти причинныя отношенія вещей между собою. Эти отношенія суть отношенія механической причинности. Всѣ эти отношенія лежатъ въ предѣлахъ опыта, всѣ имманентны ему. Природа съ точки зрѣнія научнаго познанія есть такимъ образомъ цѣлое по механическимъ законамъ движенія. Цѣпь причинныхъ зависимостей хотя и тянется въ безконечность, однако никогда не выходитъ за предѣлы опыта и слѣдовательно, природы. Научное познаніе разсматриваетъ явленія такъ, что одна часть природы является причиной другой части природы. Не Богъ, ангелы, святые и вообще сверхъестественныя существа являются причиной тѣхъ или другихъ явле-

---

[1]) Кантъ. Кр. ч. разума, пер. Лосскаго, стр. 75.

ній, а одна часть (А) разсматривается какъ причина другой (В), но всегда въ предѣлахъ природы. Это суть научнаго познанія, его основное правило. Ссылка же на причины, лежащія за предѣлами опыта и природы, есть отказъ отъ науки. Съ точки зрѣнія науки эта ссылка есть asylum ignorantiae, прибѣжище невѣжества, ибо для науки первая причина явленій не дана, а задана, и составляетъ не исходную точку, а конецъ ея исканій. Такъ какъ наши знанія состоятъ изъ понятій, а понятія говорятъ здѣсь о причинныхъ связяхъ, то сферу естествознанія обозначаютъ какъ каузальное образованіе понятій, характеризуя, такимъ образомъ, „естественно-научное образованіе понятій", какъ „каузальное образованіе понятій". И такъ какъ, далѣе, предметъ познанія есть единство разнообразнаго, то мы можемъ говорить въ естествознаніи о каузальныхъ единствахъ. Что такое, напр., астрономическое солнце? Какъ предметъ научнаго познанія, оно есть не что другое, какъ каузальное единство разнообразнаго, т. е. мыслится состоящимъ изъ безконечно малыхъ величинъ, атомовъ, связанныхъ между собою закономъ причинныхъ отношеній.

Легко видѣть, что каузальное образованіе понятій имѣетъ свои границы, и притомъ уже въ предѣлахъ объясненія и изученія природы. Цѣлая область природы не поддается объясненію съ точки зрѣнія причиннаго разсмотрѣнія явленій, такова вся органическая природа, — понятіе организма лежитъ внѣ методовъ математическаго естествознанія. Оно требуетъ новаго понятія, неизвѣстнаго математическому естествознанію. Таково понятіе цѣли. Организмъ не есть единство разнообразнаго по закону механической причинности, а единство разнообразнаго по правилу цѣлей и средствъ. Органическій продуктъ есть тотъ, въ которомъ все есть цѣль и взаимно также и средство. Вмѣстѣ съ этимъ основнымъ понятіемъ, понятіемъ организма, въ біологіи мы встрѣчаемъ по сравненію съ математическимъ естествознаніемъ цѣлый рядъ новыхъ категорій. Таковы, напр., понятія типа, нормальнаго, развитія, патологическихъ явленій, т. е. явленій, уклоняющихся отъ нормальнаго типа. Таковы же далѣе, понятія рода, вида, подвидовъ, семействъ, стремленія къ самосохраненію, полового подбора и т. д., являющихся основою классификаціи растеній и животныхъ. Эти точки зрѣнія и методы біологіи лежатъ уже за предѣлами математическаго естествознанія. Правда, математическое естествознаніе и организмъ разсматриваетъ какъ аггрегатъ атомовъ, стремясь и его объяснить изъ механическихъ законовъ движенія, но въ концѣ концовъ органическій продуктъ не разлагается въ аггрегатъ атомовъ, оставаясь такимъ образомъ въ своемъ своеобразіи, какъ нѣкоторое цѣлевое единство. Какъ въ математическомъ естествознаніи мы говорили о каузальныхъ единствахъ, или о каузальномъ образованіи понятій, такъ въ описательномъ естествознаніи можно говорить о телеологическомъ образованіи понятій, или о телеологическихъ единствахъ.

Но теперь легко видѣть границы научнаго опыта въ его цѣломъ, — эти границы лежатъ въ границахъ его метода, т. е. въ границахъ каузальнаго и телеологическаго образованія понятій. Очень важно понять, что научное естествознаніе имѣетъ свои границы. Это важно въ двухъ отношеніяхъ: съ одной стороны, чтобы не предъявлять наукѣ чрезмѣрныхъ требованій и не обижаться, что наука не въ состояніи разрѣшить нѣкоторыхъ вопросовъ, а съ другой стороны, чтобы не смѣшивать границъ различныхъ областей научнаго знанія. Такъ, напр., проблема существованія Бога и вообще другого, потустороннягo міра, выходитъ за предѣлы научныхъ методовъ и неразрѣшима съ научной точки зрѣнія. Ибо другой міръ, потусторонній, существуетъ внѣ пространства и времени, внѣ категорій количества, качества, причинныхъ отношеній, внѣ понятій средствъ и цѣлей въ продуктѣ органической природы. О немъ наука не можетъ сказать ни да, ни нѣтъ. Неразрѣшима съ точки зрѣнія науки и такая проблема, какъ проблема безсмертія и вообще вѣчнаго существованія. Наука, вообще, не знаетъ безконечнаго. Правда, она говоритъ, напримѣръ, о безконечно-малыхъ величинахъ въ математикѣ, о безконечномъ пространствѣ, о безконечномъ времени, о безконечномъ рядѣ причинныхъ связей, однако всѣ эти выраженія лишь modus dicendi, не совсѣмъ точный по существу. Эти выраженія означаютъ, что отъ всякаго даннаго пункта можно вести рядъ другихъ пунктовъ, вообще говоря, въ неопредѣленность. Безконечность ряда означаетъ неопредѣленную продолжаемость ряда, а вовсе не „дѣйствительную безконечность“. „Дѣйствительная безконечность“ есть нѣчто не поддающееся уразумѣнію для человѣческаго мышленія. Но имѣть въ виду ограниченность научнаго познанія важно и въ томъ смыслѣ, чтобы не смѣшивать областей научнаго изслѣдованія, выдавая, какъ это часто бываетъ у представителей догматической метафизики, за знаніе такія вещи, которыя могутъ быть лишь предметами вѣры, какъ, напр., безсмертіе, и вообще другой потусторонній міръ. Вмѣсто знанія предлагаютъ въ скрытомъ видѣ въ сущности миѳологію. Но установить и точно провести методы изслѣдованія въ различныхъ областяхъ знанія важно и въ томъ случаѣ, если изслѣдованіе остается въ предѣлахъ опыта, иначе получается смѣшеніе методовъ и путаница понятій.

Куда отнести, напр., г-ыя явленія? Составляютъ ли они часть природы, той природы, которую построяетъ математическое естествознаніе, или той природы, которую построяетъ описательное естествознаніе. Если г-во разсматривать какъ вещь-тѣло по аналогіи съ физическимъ тѣломъ, то къ нему можно приложить методы математическаго естествознанія, конституируя г-во, какъ аггрегатъ атомовъ-людей по механическимъ законамъ движенія и такимъ образомъ объясняя явленія власти и подчиненія. Или государство есть организмъ, такъ что законы явленій государственной жизни суть въ су-

щности законы органическаго міра? Въ послѣдующемъ мы увидимъ, что въ исторіи т-ыхъ теорій были, и есть до сихъ поръ, теоріи того и другого рода. Но мы увидимъ также и то, что теоріи эти несостоятельны, и почему несостоятельны.

Въ современной литературѣ для объясненія явленій права выдвигаются другія точки зрѣнія и другія методы изслѣдованія, отличныя отъ методовъ научнаго естествознанія въ обоихъ его видахъ, какъ математическаго, такъ и описательнаго. Представители этихъ теорій стоятъ на почвѣ критической философіи Канта. Они стремятся конструировать рядомъ съ естествознаніемъ, на ряду съ нимъ особую группу наукъ, именно въ отличіе отъ наукъ о природѣ, науки о культурѣ. Въ этой области намѣчаются новыя точки зрѣнія и новые методы познанія. На ихъ характеристикѣ мы теперь и остановимся.

V. Научная этика и науки о культурѣ.

За границами естественно-научнаго опыта, въ его цѣломъ, открывается цѣлый рядъ новыхъ понятій. Таковы понятія: Богъ, безсмертіе, идеалъ, право, справедливость, гуманность, правдивость, прекрасное, возвышенное, святое, и т. д. Какъ извѣстно, естественныя науки вовсе не знаютъ этихъ понятій. И это не удивительно. Вѣдь тѣ категоріи, которыми оперируетъ естествознаніе, совсѣмъ не приложимы къ тому, что мыслится нами въ этихъ понятіяхъ. Какъ мы видѣли, въ естествознаніи у насъ имѣются или каузальныя единства (т. е. механическіе аггрегаты физическихъ тѣлъ), или телеологическія единства (т. е. организмы). Перечисленныя же выше понятія: Бога, соціальнаго идеала, справедливости и проч. не суть, какъ очевидно, ни физическія тѣла, ни организмы. Для удобства изложенія назовемъ, вмѣстѣ съ Кантомъ, всѣ понятія, лежащія за границами естествознанія, однимъ общимъ именемъ понятій запредѣльныхъ опыту естествознанія, трансцендентныхъ, — по терминологіи Канта.

Возникаетъ вопросъ, познается ли что нибудь въ этихъ запредѣльныхъ для естествознанія понятіяхъ или нѣтъ. Суть ли они сплошное заблужденіе человѣческаго разума, подлежащее искорененію, или, наоборотъ, они содержатъ въ себѣ познаніе, хотя и не такое, какъ познаніе естественныхъ наукъ, но быть можетъ, не менѣе цѣнное, чѣмъ это послѣднее? Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, необходимо условиться относительно того, что слѣдуетъ понимать подъ словомъ *познаніе,* необходимо точно формулировать отвѣтъ на вопросъ, что значитъ вообще познавать? — Познавать значитъ нѣчто наглядно представлять (въ пространствѣ и времени) и это наглядно представляемое мыслить въ понятіи. Оба момента: наглядное представленіе, съ одной стороны, и понятіе, съ другой, одинаково важ-

ны. Понятія безъ наглядныхъ представленій — пусты, а наглядныя представленія безъ понятій — слѣпы. Только понятія, но наполненныя наглядно представляемымъ нѣчто, и только нѣчто, наглядно представляемое, но мыслимое въ понятіи — есть познаніе въ точномъ и строгомъ смыслѣ этого слова. Мы должны помнить при этомъ, что наглядное представленіе можетъ быть дано только въ условіяхъ пространства и времени; такъ что эти послѣднія, наряду съ категоріями, должны мыслиться въ критеріѣ познанія. Такимъ образомъ: пространство, время, количество, качество, отношеніе — суть составные элементы критерія познанія. Но категорія отношенія уже въ предѣлахъ естествознанія выступаетъ въ двухъ формахъ: какъ связь элементовъ по причинности и какъ связь элементовъ по цѣлесообразности. Если теперь, имѣя въ рукахъ этотъ критерій познанія, мы посмотримъ внимательно на перечисленные выше запредѣльныя естествознанію понятія, то мы можемъ отвѣтить и на вопросъ, познается ли въ нихъ вообще что либо, или нѣтъ.

Прежде всего, всѣ, запредѣльныя естествознанію, понятія можно раздѣлить на два класса: понятія, въ которыхъ мы дѣйствительно мыслимъ нѣчто, наглядно представляемое (красота, право, справедливость), и понятія, въ которыхъ мы этого не имѣемъ (безсмертіе, Богъ). Остановимся на этихъ послѣднихъ, на нашихъ понятіяхъ о другомъ, потустороннемъ мірѣ. Содержаніе этихъ понятій не есть и не можетъ быть предметомъ познанія. Въ него можно только вѣрить. Согласно классическому опредѣленію „вѣра, какъ мы знаемъ, есть уповаемыхъ извѣщеніе, вещей обличеніе невидимыхъ, или увѣренность въ невидимомъ, какъ бы въ видимомъ, въ желаемомъ и ожидаемомъ, какъ въ настоящемъ“. Содержаніе этихъ понятій „невидимо“: то разнообразное, которое мыслится въ нихъ, въ сущности, не дано въ предѣлахъ этого, посюсторонняго міра. Поэтому оно и составляетъ не предметъ знанія, а предметъ вѣры. И въ самомъ дѣлѣ, въ понятіяхъ Бога, безсмертія, имѣется лишь одна форма, содержаніе которой не дано въ предѣлахъ посюсторонняго міра. Вотъ почему эти понятія суть предметы вѣры и относятся, такимъ образомъ, въ область религіи. Мы оставимъ ихъ сейчасъ внѣ разсмотрѣнія. Объекты этихъ понятій, какъ относящіеся къ другому, потустороннему міру, суть въ полномъ смыслѣ трансцендентны, т. е. запредѣльны человѣческому опыту во всемъ его цѣломъ.

За выключеніемъ этихъ запредѣльныхъ всему опыту понятій остается цѣлый рядъ такихъ, объекты которыхъ не суть объекты естествознанія, но тѣмъ не менѣе ихъ нельзя также отнести и въ область вѣры. По отношенію къ естествознанію эти понятія трансцендентны, но если имѣть въ виду опытъ въ его цѣломъ, то названныя понятія не выходятъ за его границы, они имманентны опыту. Другими словами, они вполнѣ отвѣчаютъ установленному выше критерію познанія, ибо въ нихъ не только нѣчто мыслится посредствомъ

понятія, но это нѣчто и наглядно представляется въ пространствѣ и времени. И для того, чтобы овладѣть ими, остается только опредѣлить точно обѣ эти величины: разнообразное нагляднаго представленія и понятіе, въ которомъ оно мыслится.

Но прежде всего, замѣтимъ еще одно обстоятельство: всѣ понятія имманентныя опыту (за выключеніемъ естествознанія) можно разбить на двѣ группы. Одни, какъ напримѣръ, прекрасное, возвышенное и т. п., составляютъ область эстетики, которую мы оставимъ въ сторонѣ. За выключеніемъ ея передъ нами останутся, наконецъ, тѣ, на которыя намъ и должно обратить все наше вниманіе. Сюда относятся понятія: добраго, злого, нравственнаго, безнравственнаго, справедливаго, гуманнаго, соціальнаго идеала и проч. проч., т. е., цѣлая сфера понятій. Очевидно, какъ и всякія понятія вообще, и данныя понятія суть нѣкоторое знаніе. Въ чемъ же состоитъ это знаніе? Въ чемъ сущность, особенность этого знанія? И въ какомъ отношеніи стоитъ оно къ другимъ наукамъ?

Этой областью новаго знанія является этика. Необходимо различать этику чистую, или теоретическую, и этику прикладную. Чистая этика, прикладную этику мы пока оставимъ въ сторонѣ, есть особая наука, особая теоретическая дисциплина. Какъ и всякая наука, такъ и чистая этика въ своемъ качествѣ науки совершенно теоретически устанавливаетъ свой особый предметъ, т. е. ограничиваетъ особую сферу явленій и особый методъ ихъ разсмотрѣнія.

Предметомъ научной этики является человѣкъ, точнѣе говоря, *понятіе* о человѣкѣ, еще точнѣе, *особое* понятіе о человѣкѣ. Посмотримъ, въ чемъ состоитъ это особое понятіе о человѣкѣ.

Мы уже замѣтили, что всѣ науки, такъ или иначе, касаются человѣка и составляютъ о немъ свое понятіе. Но математическое естествознаніе разсмотриваетъ человѣка какъ вещь между вещами въ сплошномъ опредѣленіи по закону причинности, описательное естествознаніе разсматриваетъ его какъ организмъ среди другихъ организмовъ. Но человѣкъ есть нѣчто большее, чѣмъ только тѣло и нѣчто большее, чѣмъ только животный организмъ. Человѣкъ имѣетъ кромѣ того въ отличіи отъ всѣхъ тѣлъ природы и всѣхъ организмовъ міра, еще понятія о добрѣ и злѣ, о долгѣ, о справедливости, гуманности, правдивости, правѣ, наказаніи и т. д. Всѣ эти понятія суть понятія нравственнаго разума, которымъ обладаетъ человѣкъ. Онъ есть не только вещь, и не только тѣло, онъ есть нравственно разумное существо.

Нравственно разумная природа человѣка выявляется, конечно, во всѣхъ проявленіяхъ человѣческаго духа: въ наукѣ, эстетикѣ, религіи и этикѣ, но собственное содержаніе нравственнаго разума составляетъ область этики. Нравственный разумъ есть ничто другое, какъ воля; а дѣятельность воли проявляется въ томъ, что она ста-

витъ цѣли и ищетъ средствъ для ихъ достиженія. Что человѣкъ полагаетъ, ставитъ себѣ цѣли и ищетъ средствъ для достиженіи этихъ цѣлей, это фактъ, съ которымъ мы встрѣчаемся повседневно. Цѣлеположеніе есть специфическая функція воли. Но цѣль есть нѣкоторый объектъ долженствующій быть воспроизведеннымъ: Это направленіе сознанія на объектъ, какъ на цѣль достиженія, и есть воля.

Такимъ образомъ воля, ставящая себѣ цѣли, или направленіе сознанія на объектъ, долженствующій быть воспроизведеннымъ, и есть то разнообразное, то бытіе, которое является предметомъ изученія этики.

Въ чемъ же можетъ состоять методъ изученія явленій воли? Въ чемъ ихъ закономѣрность?

Цѣли, которыя ставитъ себѣ воля, могутъ быть весьма разнообразны. Стремятся къ славѣ, богатству, почестямъ, счастью, знанію, наслажденіямъ, личной пользѣ и выгодѣ и т. д., и т. д. И отношеніе наше къ этимъ цѣлямъ различно. Одни вызываютъ наше порицаніе, другіе одобреніе. Этика-наука имѣетъ своей задачей опредѣлить тотъ критерій, съ точки зрѣнія котораго возможно совершенно объективная оцѣнка этихъ цѣлей. Критерій этотъ лежитъ не гдѣ нибудь внѣ области этическихъ явленій. Онъ лежитъ въ тѣхъ самыхъ цѣляхъ, которыя ставитъ себѣ воля. Дѣло въ томъ, что цѣли имѣютъ своеобразную діалектику, а именно, всякую цѣль можно разсматривать какъ средство для достиженія какой нибудь другой цѣли: напримѣръ, ѣдятъ для того, чтобы жить, а жить хотятъ для того, чтобы наслаждаться. Но возможенъ и другой порядокъ цѣлей, и при томъ такой, что каждая ближайшая есть средство не просто для какой либо другой, а для другой, болѣе высшей. Напримѣръ: ѣдятъ для того, чтобы жить, а жизнь посвящаютъ труду, а въ томъ трудѣ видятъ служеніе ближнимъ, а въ этомъ служеніи видятъ исполненіе долга и т. д. Словомъ, цѣли, которыя можетъ поставить себѣ воля, можно вытянуть какъ бы въ линію, уходящую, въ безконечность. Каждый легко можетъ сдѣлать слѣдующій опытъ: мысленно ставить себѣ рядъ цѣлей и сейчасъ же замѣтить, что однѣ цѣли почему то вызываютъ одобреніе, а другія нѣтъ. Отчего зависитъ это послѣднее? Оно зависитъ отъ того, какую цѣль ставитъ себѣ воля въ качествѣ конечной цѣли, къ которой она хочетъ стремиться. Въ зависимости отъ этой послѣдней, и самая воля разсматривается какъ добрая или злая, справедливая или несправедливая, словомъ, такъ или иначе заслуживающая наше одобреніе, или наоборотъ вызывающая наше порицаніе. Итакъ отмѣтимъ: 1, оцѣнивается воля; 2, она оцѣнивается въ соотношеніи съ конечной цѣлью. Такимъ. образомъ, *критеріемъ оцѣнки является конечная цѣль.* Слѣдовательно, чтобы оцѣнка была объективной, необходимо, чтобы нѣкоторая конечная цѣль была признана въ качествѣ дѣйствительно конечной, дѣйствительно послѣдней, такой цѣлью, ко-

торая, по самому логическому своему содержанію, уже не можетъ, быть средствомъ для какой либо другой цѣли, а есть цѣль въ себѣ-самоцѣль, — въ качествѣ таковой она явится тогда общеобязательной для всѣхъ и безъ изъятія.

Одною изъ великихъ заслугъ Канта, поставившихъ его въ ряды учителей человѣчества, было, между прочимъ, то обстоятельство, что онъ нашелъ точную формулу для выраженія конечной цѣли нравственной дѣятельности и всесторонне раскрылъ логическое содержаніе этой послѣдней. Конечною цѣлью нравственной дѣятельности является не что иное, какъ нравственно-разумная природа человѣка, другими словами, — человѣкъ, какъ личность. Цѣлеположеніе воли, направленное на эту конечную цѣль, мы называемъ свободнымъ, сводобной волей. Обратное называемъ несвободной волей, гетерономной или злой волей.

Такимъ образомъ мы имѣемъ особое разнообразное и особый методъ разсмотрѣнія. Это разнообразное есть дѣятельность воли, ставящей себѣ цѣли, есть царство цѣлей, (и такъ какъ цѣль для воли является какъ правило поведенія, то)—правилъ поведенія. Методъ же разсматрѣнія состоитъ въ ихъ оцѣнкѣ, которая получается вслѣдствіе сравненія отдѣльныхъ цѣлей (правилъ) съ конечной цѣлью. Возможна, слѣдовательно, іерархія цѣлей, вершину которой составляетъ самоцѣль, а каждая другая будетъ стоятъ отъ нея въ извѣстномъ разстояніи, смотря по тому, насколько она содержитъ въ себѣ идею личности. Мы имѣемъ здѣсь, подобно какъ и въ описательномъ естествознаніи, теологическое образованіе понятій съ тою разницей, что τέλος'омъ является здѣсь не организмъ-а нѣкоторая конечная цѣль, такъ что въ отличіе отъ натуръ-телеологіи нужно говорить объ этикотелеологіи.

До сихъ поръ мы имѣли въ виду этику, какъ чистую теорію, мы видѣли, что то представленіе, которое обычно связываютъ съ этикой, а именно, что она хочетъ чему то научить и что то указать, преподать извѣстныя правила поведенія, — это представленіе не касается этики, какъ науки. Мы видѣли, что научная этика, какъ и всякая другая наука, не имѣетъ въ виду ни наставлать, ни предписывать. Она изучаетъ. Ея цѣлью являются опредѣленія того, *что* есть, и *какъ* оно есть, т. е. опредѣленіе разнообразнаго и изученіе его по извѣстному плану. Но это не значитъ однако, что наученіе и наставленіе совсѣмъ не входитъ въ проблему этики. Напротивъ, оно составляетъ ея необходимую часть. Необходимо лишь имѣть въ виду, что наученіе и поставленіе есть приблема не чистой, а *прикладной* этики. Это разграниченіе областей этики на чистую и прикладную является, нужно замѣтить, однимъ изъ крупныхъ завоеваній новѣйшей неокантіанской литературы и принадлежитъ виднѣйшему изъ современныхъ неокатіанцевъ, Герману Когену. И дѣйствительно, проблема этики въ своемъ цѣломъ остается неясной до

тѣхъ поръ, пока не разграничены сферы этики чистой, съ одной стороны, и прикладной, съ другой стороны, и эти сферы не поставлены въ правильное соотношеніе между собою. Въ общихъ чертахъ попытаемся, поэтому, намѣтить область этики прикладной и ея отношеніе къ чистой (=теоретической=научной). Разграничимъ сперва эти двѣ области этики. Сдѣлать это не такъ трудно. Какъ мы видѣли, этика-теорія рѣшаетъ вопросъ о томъ, *что* есть этическое, другими словами, что такое нравственность. Вопросъ этотъ рѣшается независимо отъ того, хочу ли я, или кто другой, поступать нравственно, или нѣтъ. Этика же прикладная имѣетъ въ виду какъ разъ этотъ второй вопросъ; т. е., что я, или всякій другой, *долженъ* дѣлать, чтобы поступать этически. Соотношеніе сферъ этики чистой и прикладной очевидно. Оно есть соотношеніе теоріи и ея приложенія, такъ что сначала нужно построить этику-теорію, а потомъ уже ставить вопросъ о ея приложеніи на практикѣ, ибо если я хочу поступать нравственно, то сначала долженъ рѣшить вопросъ: что есть то, что называютъ словомъ нравственность. Но вопросъ этотъ уже рѣшенъ въ предыдущемъ: — подъ нравственностью разумѣется дѣятельность воли, направленная на конечную цѣль; только такая воля есть добрая, свободная, автономная. Такимъ образомъ, тѣ же самыя понятія, которыя мы имѣли передъ собою при обсужденіи теоретической этики, тѣ же самыя стоятъ передъ нами и при обсужденіи прикладной этики. Между ними только одна разница, тамъ эти понятія суть точки зрѣнія и методъ для особаго разсмотрѣнія явленій воли, именно для ихъ объективной оцѣнки, а здѣсь, въ прикладной этикѣ, они выступаютъ уже какъ требованія, какъ законы, какъ императивы для всякаго, кто хочетъ поступать согласно этическому закону, т. е. нравственно. Такое превращеніе отвлеченныхъ точекъ зрѣнія, принциповъ, методовъ теоретической этики въ императивы прикладной не содержитъ въ себѣ ничего логически несообразнаго. Это легко видѣть, если мы обратимъ вниманіе, что то же самое превращеніе происходитъ и въ области научной дѣятельности. Наука раскрываетъ условія своего существованія, не имѣя въ виду того или другого человѣка и особенностей его личной психологіи. Но ясно, что всякій, кто хочетъ разсуждать научно, долженъ выполнять условія научнаго мышленія. Методы науки являются въ такомъ случаѣ императивами. Для ученаго законъ причинности есть абсолютное требованіе:—разсматривая явленія природы такъ, что все, что совершается происходитъ по закону причины и слѣдствія. То же самое имѣетъ мѣсто и въ проблемѣ этики. Какъ для того, чтобы мыслить научно, требуется выполнить правила научнаго мышленія, такъ для того, чтобы дѣйствовать этически, требуется выполнить правила этическаго дѣйствія. Нѣтъ ничего удивительнаго, что Кантъ формулировалъ, поэтому, принципъ этики въ формѣ категорическаго императива: *„дѣйствуй такъ, чтобы ты*

человѣчество, какъ въ своемъ собственномъ лицѣ, такъ и въ лицѣ всякаго другого, употреблялъ всегда одновременно какъ цѣль и никогда только какъ средство [1]). Но ясно, что этотъ категорическій императивъ могъ бы быть изложенъ и въ повѣствовательной формѣ, какъ изображеніе логическаго содержанія самого принципа, напримѣръ: подъ этическимъ дѣйствіемъ разумѣется только такое дѣйствіе, которое человѣчество, какъ въ моемъ лицѣ, такъ и въ лицѣ всякаго другого, имѣетъ въ виду всегда одновременно какъ цѣль и никогда только какъ средство. Свою форму императива это правило получаетъ, точно говоря, лишь въ прикладной этикѣ, т. е. для того, кто этотъ принципъ изученія (оцѣнки) пожелалъ бы сдѣлать правиломъ своего личнаго поведенія. Въ такомъ случаѣ одного знанія принципа оказалось бы недостаточно. Мало знать, что такое нравственность, нужно еще *хотѣть* поступать нравственно. А для этого, какъ указалъ Кантъ, необходимо воспитать въ себѣ чувство долга и сознаніе обязанностей передъ высокимъ назначеніемъ человѣка на землѣ. Сознаніе долга психологически выражается въ чувствѣ уваженія къ закону нравственнаго разума, *уваженія* къ *человѣческой личности.* Изъ чувства уваженія передъ личностью рождается этическое дѣйствіе.

Ученія Канта, о чувствѣ уваженія, какъ специфически этическомъ, мы коснемся впослѣдствіи въ другой связи понятій. Въ настоящемъ же мы должны указать еще на одно понятіе теоретической этики, весьма важное для всѣхъ нашихъ построеній о государствѣ. Это понятіе есть понятіе культуры.

Слово культура, пользующееся въ наши дни столь широкою популярностью, встрѣчающееся на каждомъ шагу, и въ ученыхъ книгахъ, и въ журналахъ, и на страницахъ ежедневной прессы, и въ нашихъ повседневныхъ разговорахъ, становится въ послѣднее время и темой размышленій философовъ, по крайней мѣрѣ среди представителей неокантіанскаго направленія (Риккерта, Виндельбанда, Германа Когена), стремящихся выяснить логическій составъ понятія культуры. Мы не станемъ касаться тѣхъ различій въ объясненіи этого понятія, которыя можно замѣтить у названныхъ выше писателей, а дадимъ то построеніе, какое представляется намъ правильнымъ. Природа и культура составляютъ двѣ противоположности, два противоположныхъ царства явленій. Эта противоположность есть противоположность двухъ точекъ зрѣнія, двухъ методовъ разсмотрѣнія явленій. Все, что ни есть, можно разсматривать или какъ часть природы, или какъ часть культуры. Природа есть цѣлое по

---

[1]) „Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person, eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel, brauchest“. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, ed. Fritzsch, s. 65.

механическимъ законамъ движенія, цѣлое сплошной причинной связи, механизмъ причинъ и слѣдствій. Культура есть цѣлое своеобразнаго механизма, именно,—цѣлое средствъ и цѣлей. Въ первой имѣетъ мѣсто каузальное образованіе понятій, во второй телеологическое образованіе. Всякій элементъ природы можно разсматривать какъ средство для достиженія цѣли, т. е. не только науку, право, г-во, религію, философію, искусство, но и всю органическую и неорганическую природу, т. е.: столъ, стулъ, цвѣты, книги, но и дождь, и луну, и солнце, и отдаленнѣйшія звѣзды и т. д. Но разсматривать эти элементы природы какъ культуру, значитъ разсматривать ихъ какъ средства для достиженія цѣли. Но какой цѣли? Цѣпь средствъ и цѣлей замыкается только въ конечной цѣли, а этою цѣлью можетъ быть только нравственно разумное существо, нравственное самосознаніе, нравственный разумъ. Конечная цѣль есть, такимъ образомъ, тотъ неподвижный центръ, около котораго обращаются элементы культуры. Конечная цѣль одна и неизмѣнна. Въ соотношеніи съ нею всякій элементъ природы можетъ быть поставленъ въ сравненіе и въ результатѣ его получить квалификацію культурнаго или некультурнаго. Культура, такимъ образомъ, не существуетъ внѣ природы и помимо природы, она созидается въ природѣ и черезъ природу—это тѣ же самые элементы природы, только особымъ образомъ квалифицированные, и именно, привнесеніемъ особой точки зрѣнія, особаго метода для ихъ изученія. И такъ какъ въ механизмѣ культуры центръ тяжести — конечная цѣль — неизмѣненъ, то порядокъ расположенія ея элементовъ не зависитъ отъ ихъ порядка въ природѣ. Другими словами, оцѣнка элементовъ природы, какъ культурныхъ или некультурныхъ, совершается внѣ условій пространства и времени, и имѣетъ отношеніе какъ къ настоящему, такъ и къ будущему, а также и къ прошлому. Это и понятно. Элементы культуры располагаются въ систему въ соотношеніи ихъ съ конечной цѣлью,—т. е. подъ культурой мы разумѣемъ только моральные элементы культуры. Моральные элементы культуры опредѣляетъ и устанавливаетъ, какъ мы видѣли выше, теоретическая этика. Она и только она конституируетъ этико-телеологическій рядъ явленій, какъ іерархію ступеней по ихъ цѣнности. Совокупность этихъ цѣнностей и есть не что иное, какъ цѣлое культуры, такъ что научная этика, поскольку она излагаетъ принципъ и методы опредѣленія цѣнностей, можетъ быть названа логикой культуры. И еслибы нужно было такъ или иначе показать, *гдѣ* они помѣщаются, то можно сдѣлать это не иначе, какъ въ терминахъ Пуффендорфа, именно, что они лежатъ „въ моральномъ пространствѣ“ („spatium morale“) и суть „моральныя существа“ (entia morales). Мы различаемъ такимъ образомъ техническую культуру отъ моральной. Усовершенствованія техники тѣмъ самомъ еще не есть культура. Техника, т. е. элементы связанной культуры природы, точно также какъ и природа, т. е. элементы „дикой“ природы,

становятся элементами культуры въ собственномъ смыслѣ слова, т. е. элементами моральной культуры, только въ соотношенiи съ конечной цѣлью нравственнаго разума [1]).

Только что изложенное нами понятiе культуры и отношенiе ея къ природѣ не есть средневѣковый геоцентризмъ и антропоцентризмъ. Средневѣковое мiровоззрѣнiе, полагая землю и человѣка въ центрѣ мiрозданiя и телеологически объясняя мiровой процессъ, искажаетъ понятiе природы и ея неизмѣнныхъ законовъ. Но наше построенiе не есть также позитивизмъ, который, спасая природу, совсѣмъ отрицаетъ всякое познавательное значенiе за телеологiей и защищаетъ односторонний натурализмъ. Ни то, ни другое;—это ученiе критической философiи, та „Коперникова точка зрѣнiя“, которая въ понятiи природы сохраняетъ бытiе, какъ оно есть „сущее“, а въ понятiи культуры бытiе, какъ оно есть „должное“, постулируя въ моральномъ законѣ, какъ законѣ этого бытiя, освобожденiе отъ власти и рабства вещамъ: существующимъ и воображаемымъ.

Въ порядкѣ нашего изложенiя мы подошли къ вопросу, который поставили съ самаго начала и который является основнымъ для нашего ученiя о г-вѣ, вопросу о мѣстѣ г-ва въ цѣломъ человѣческаго опыта. Что оно не есть часть религiознаго опыта и не есть часть эстетическаго опыта—это не возбуждаетъ сомнѣнiй. Не такъ легко рѣшить вопросъ, есть ли г-во часть и продолженiе природы, или часть и продолженiе культуры. Между тѣмъ важность вопроса очевидна. Въ зависимости отъ того, куда мы помѣстимъ г-во, мы должны будемъ приложить къ его изученiю тѣ, или другiе методы разсмотрѣнiя. Если мы скажемъ, что г-во есть часть и продолженiе природы, это значитъ, что для изученiя явленiй государственной жизни необходимо воспользоваться тѣми же самыми методами, какими пользуется естествознанiе; а если мы скажемъ, что г-во есть часть и продолженiе культуры, то мы должны будемъ приложить къ изученiю явленiй г-ой жизни точки зрѣнiя и методы наукъ о культурѣ.

Методологическiя основы нашей науки до сихъ поръ не имѣютъ общепризнаннаго разрѣшенiя. Мы стоимъ все еще въ стадiи опытовъ, изъ которыхъ ни одинъ не признанъ вполнѣ удачнымъ. И въ современной литературѣ вопроса есть представители и защитники различныхъ воззрѣнiй. Теорiи этого рода можно разбить на двѣ группы: натуралистическiя и идеалистическiя.

Къ первой группѣ нужно отнести всѣ тѣ теорiи о г-вѣ, которыя, разсматривая государство, какъ соцiальное явленiе, утверждаютъ,

---

[1]) Во избѣжанiе недоразумѣнiй, считаемъ нужнымъ замѣтить, что этико-телеологическая оцѣнка явленiй, какъ элементовъ культуры, отнюдь не исключаетъ объясненiя тѣхъ же самыхъ элементовъ съ точки зрѣнiя причинности. Вопросы о томъ: какъ, когда, при какихъ условiяхъ, у какого народа и какая именно система культуры возникала, развивалась и уничтожалась—все это вполнѣ законныя проблемы исторiи.

что къ изученію соціальнаго тѣла должно прилагать методы естествознанія. Но такъ какъ само естествознаніе, какъ мы видѣли, распадается на двѣ группы наукъ, математическое и описательное, то и натуралистическія теоріи о г-вѣ распадаются на двѣ группы. Одни изъ нихъ утверждаютъ, что къ изученію г-ва должно прилагать методы математическаго естествознанія, другіе, что здѣсь необходимы методы описательнаго естествознанія. Въ первую группу нужно отнести теоріи: механическую, солидаристическую, матеріалистическую и психологическую. Во вторую относится органическая теорія общества.

Что касается идеалистическихъ теорій, то сюда принадлежатъ всѣ тѣ, которыя такъ или иначе защищаютъ моральные элементы соціальныхъ явленій и, въ силу этого, неприложимость къ изученію ихъ методовъ естествознанія.

Мы можемъ схематически изобразить тѣ результаты, къ которымъ мы пришли до сихъ поръ.

Весь человѣческій опытъ въ своемъ цѣломъ дѣлится на: научный, этическій, эстетическій и религіозный. Научный опытъ строитъ понятіе *природы* въ естествознаніи по правиламъ, которыя составляютъ проблему *логики*, а само естествознаніе—слѣдующія группы отдѣльныхъ наукъ: I. Математическое естествознаніе, куда относятся: *a)* математика, *b)* механика, *c)* астрономія, *d)* физика, *e)* химія, *f)* психологія [1]). II. Описательное естествознаніе, куда принадлежатъ: *a)* біологія, *b)* ботаника, *c)* антропологія и др. [2]). По типу наукъ математическаго естествознанія строятся въ нашей наукѣ теоріи: механическая, солидаристическая, психологическая, матеріалистическая, а по типу наукъ біологическихъ т. н. органическая теорія общества.

Этическій опытъ строитъ понятіе *культуры* по правиламъ, которыя составляютъ проблему *этики,* являющейся такимъ образомъ логикой наукъ о культурѣ, куда, какъ мы полагаемъ, и должны быть отнесены науки о правѣ и государствѣ, и вообще всѣ науки о соціальномъ, всѣ т. н. общественныя науки. Чтобы обосновать это мнѣніе, намъ необходимо, прежде чѣмъ излагать идеалистическую теорію общества и г-ва, критически разобрать ученія натуралистическихъ теорій. Къ критикѣ ихъ мы теперь переходимъ. Но предварительно коснемся теологической теоріи о правѣ и государствѣ, чтобы видѣть тѣ основанія, по которымъ она признается несостоятельной.

---

[1]) Положеніе психологіи въ общей системѣ наукъ представляется спорнымъ. Соотвѣтствующія замѣчанія объ этомъ, необходимыя въ предѣлахъ нашей задачи, мы сдѣлаемъ въ дальнѣйшемъ при разборѣ психологической теоріи о происхожденіи г-ва.

[2]) Если мы примемъ во вниманіе еще историческій моментъ явленій естествознанія, то получимъ еще двѣ основныхъ группы наукъ, излагающихъ: исторію неорганическаго міра (т. н. Канто-Лапласовская исторія неба) и исторію органическаго міра (дарвинизмъ).

VI. Теологическое ученіе о правѣ и государствѣ.

На вопросъ, почему существуетъ г-во, теократическая теорія отвѣчаетъ ссылкой на волю Божію. Государство, согласно этому воззрѣнію, есть божественное установленіе и всякій долженъ, слѣдовательно, признавать его и подчиняться ему.

Таковъ основной тезисъ этой теоріи. Воззрѣніе это имѣетъ длинную исторію. Зачатки его коренятся еще въ миѳологіи, и основная мысль теоріи проходитъ затѣмъ черезъ весь Древній Міръ, Средніе Вѣка, Новое и Новѣйшее Время. Еще изъ сказаній Библіи мы знаемъ, что, когда евреи подошли къ Синайской горѣ, Моисей предложилъ народу образовать царство. Но, такъ какъ избраніе царя изъ среды лицъ, стоявшихъ тогда во главѣ народа, могло бы повести къ раздорамъ и распрямъ между тѣми, кто былъ бы доволенъ этимъ избраніемъ, и тѣми, кто оказался бы такимъ избраніемъ недоволенъ, то Моисей предложилъ избрать въ цари израильскаго народа самого Бога. Самъ же Моисей являлся лишь посредникомъ между Богомъ и народомъ, единственнымъ, который имѣетъ право непосредственно бесѣдовать съ Богомъ и сообщать затѣмъ народу Его волю. Десять заповѣдей Синайскаго Законодательства были тѣми основными законами, той учредительной хартіей, которая формулировала статьи договора между Богомъ и Его народомъ. Они легли въ основу дальнѣйшаго законодательства. Извѣстно, что израильское царство долгое время управлялось Богомъ-Царемъ черезъ посредство особо избранныхъ Судей. Впослѣдствіи избраніе царя Саула произошло съ соизволенія Бога, черезъ посредство пророка Самуила, помазавшаго избранника Божія на царство. Миѳологическія представленія античнаго міра точно также разсматривали государство и законы государства какъ учрежденія божества. Великіе законодатели считались посланниками неба. Отголоски этихъ воззрѣній остались въ литературныхъ памятникахъ. Демосфену приписываются слова (включенныя въ дигесты, L. 2. D. de legibus, 1) ὅτι πᾶς ἐστί νόμος εὕρημα μεν καὶ δῶρον θεοῦ — всякій законъ есть изобрѣтеніе и даръ божества. И въ своей „Республикѣ“ Платонъ влагаетъ въ уста Сократа мысль, объявить законы своего идеальнаго г-ва законами, сообщенными самимъ божествомъ, чтобы такимъ образомъ сообщить имъ высшую санкцію ихъ святости и нерушимости. Всѣ цари Гомера ведутъ свое происхожденіе отъ боговъ или богинь— всѣ, такъ или иначе, божественной крови. И обожествленіе римскихъ императоровъ въ позднѣйшую эпоху римской исторіи, когда императора разсматривали какъ божество и воздавали ему божескія почести, имѣетъ за собою въ основѣ миѳологическія представленія о божественномъ происхожденіи государственной власти. Въ эпоху христіанской цивилизаціи царствующія династіи Европы уже не смѣютъ возводить свое начало къ бо-

гамъ,—боги умерли; но во внѣ-христіанскихъ цивилизаціяхъ эта идея не умираетъ. И въ наши дни такое своебразное явленіе какъ Тибетская монархія, къ сожалѣнію мало изслѣдованная и мало понятная, есть, повидимому, живой примѣръ теократіи, во главѣ съ царемъ-богомъ и чиновниками монахами въ качествѣ правителей. Основаніе арабскаго халифата Магометомъ было, по представленію его послѣдователей, основаніемъ царства посланникомъ и пророкомъ Божіимъ.

Своеобразныя перепитіи переживаетъ теократическая теорія въ христіанствѣ, религіи, легшей въ основу государствъ европейской культуры,

Христіанская религія возникаетъ среди государства, мощно организованнаго, и въ опозиціи къ другимъ существующимъ религіямъ. Первоначальное отношеніе его къ государству является нейтральнымъ. Царство новой церкви объявляется ея Основателемъ не отъ міра сего и выставляется требованіе воздать Кесарево Кесареви, а Божіе Богови. Но уже апостолы выставили ученіе о признаніи г-ва и о божественномъ происхожденіи власти[1]). Само Римское г-во долгое время разсматривало, впрочемъ, христіанъ какъ лицъ, настроенныхъ враждебно по отношенію къ государству, какъ опасныхъ разрушителей г-ва [2]), своего рода анархистовъ и соціалистовъ, и жестокими гоненіями и преслѣдованіями стремилось искоренить послѣдователей новой религіи распятаго Бога.

Но когда новая религія тѣмъ не менѣе возобладала и стала господствующей, явилась потребность ясно опредѣлить ея отношеніе къ государству. Въ этихъ попыткахъ теократическая теорія происхожденія г-ва получаетъ самыя разнообразныя формы. Доктриной, оказавшей наибольшее вліяніе на всѣ дальнѣйшія построенія, явилось въ данномъ случаѣ ученіе бл. Августина. Бл. Августинъ

---

[1]) Ап. Павелъ въ Посланіи къ Римянамъ говоритъ: „Всякая душа да будетъ покорна высшимъ (сл. т. — предержащимъ, соб., установленнымъ — κατεσθῶσι) властямъ; ибо нѣтъ власти не отъ Бога; существующія же власти отъ Бога установлены. Посему противящійся власти противится Божію установленію..... Ибо начальствующіе страшны не для добрыхъ дѣлъ, но для злыхъ. Хочешь ли не бояться власти? Дѣлай добро и получишь похвалу отъ нея: ибо начальникъ есть Божій слуга, тебѣ на добро. Если же дѣлаешь зло, бойся: ибо онъ не напрасно носитъ мечъ..... И потому надобно повиноваться не только изъ страха наказанія, но и по совѣсти“ (XIII, 1—6).

Еще рѣшительнѣе и прямолинейнѣе ап. Петръ: „Итакъ будьте покорны всякому, человѣческому начальству, для Господа: царю ли, какъ верховной власти, правителямъ ли, какъ отъ него посылаемымъ для наказанія преступниковъ и для поощренія дѣлающихъ добро, — ибо такова есть воля Божія“ (I Петр. II, 13—15), и далѣе: „Бога бойтесь, царя чтите. Слуги, со всякимъ страхомъ повинуйтесь господамъ, не только добрымъ и кроткимъ, но и суровымъ. Ибо то угодно Богу“. (Тамъ-же, 17—19).

[2]) Извѣстно вѣдь, что рядомъ съ указанными, имѣло силу и другое правило: Бога надобно слушаться больше, чѣмъ г-ва (ср. Дѣян. V, 29)—поэтому, въ случаѣ столкновенія съ княземъ, съ властью, христіанинъ является для г-ва мятежникомъ-революціонеромъ.

въ своемъ трактатѣ De civitate Dei противопоставляетъ два царства: civitas Dei и civitas terrena. Земное государство Августина носитъ отпечатокъ исторически даннаго государства и объявляется имъ слѣдствіемъ грѣхопаденія, и слѣд.,—созданіемъ Зла. Земное государство — установленіе не Бога, а дьявола. Повидимому, ученіе о божественномъ происхожденіи госуд-ой власти превращается такимъ образомъ у Августина въ свою противоположность. Однако Августинъ находитъ выходъ изъ этого противорѣчія въ слѣдующемъ разсужденіи. Дѣло въ томъ, что и грѣхъ, зло существуетъ съ божьяго соизволенія; такъ что и г-во, хотя и порожденіе зла, существуетъ тѣмъ не менѣе съ божьяго соизволенія. Какой же смыслъ этого попустительства? Оно имѣетъ цѣлью ярко показать милосердіе Божіе, обѣщающее спасеніе избраннымъ. Торжество этого милосердія наступитъ тогда, когда Божіе государство покоритъ навсегда земное и время будетъ поглощено вѣчностью. Впрочемъ, и для земного г-ва возможно, если не полное оправданіе, то хотя бы извиненіе его существованія. Если земное государство посвящаетъ себя на служеніе царству Божію, если оно слѣдуетъ началамъ справедливости—оно имѣетъ за собою относительное оправданіе, въ противномъ случаѣ г-во является просто шайкой разбойниковъ. Августину принадлежатъ часто цитируемыя слова: что такое государство безъ справедливости, какъ не шайка разбойниковъ.

Ученіе Августина проходитъ затѣмъ черезъ все средневѣковое ученіе церкви и является той теоріей, на которую опирается папа (Григорій VII) и его сторонники въ своей борьбѣ съ императоромъ и приверженцами свѣтской власти. Это суровое отношеніе церкви къ государству не могло однако продержаться долго, ибо государственная организація съ теченіемъ времени крѣпнетъ и развивается. Мысль ищетъ поэтому выхода и примирѣнія. Зарождается мысль, что хотя г-во и есть порожденіе грѣхопаденія, зла, однако цѣль его въ томъ, чтобы бороться противъ зла, защищая слабаго противъ неправды сильнаго. Вырабатывается т. н. теорія двухъ мечей, на основаніи мистическаго толкованія одного мѣста Евангелія Луки (XXII [1]) 38). Согласно этой теоріи, Богъ для защиты христіанства вручилъ два меча: церковный и мірской. По клерикальному воззрѣнію, оба меча вручены Богомъ папѣ, который есть поэтому единственный верховный ленный властитель міра; изъ нихъ папа держитъ самъ духовный мечъ, а свѣтскій передаетъ императору. „Первымъ

---

[1]) XXII глава говоритъ о Тайной Вечери. На ней между прочимъ среди учениковъ поднялся споръ о томъ, кто изъ нихъ будетъ большій въ будущемъ царствіи Мессіи. Но Учитель предупредилъ ихъ о грядущихъ бѣдствіяхъ и страданіяхъ, сославшись на пророчество Исаи (53,12), что Онъ будетъ „и къ злодѣямъ причтенъ". Ученики взволновались. 38 стихъ: „Они сказали: Господи, вотъ, здѣсь два меча. Онъ сказалъ: довольно".

борется церковь, вторымъ должно бороться за нее государство", такъ утверждалъ Бонифацій VIII.

Въ новое и новѣйшее время, съ возникновеніемъ религіозныхъ ученій, выростающихъ въ оппозиціи ученіямъ католической церкви, а также благодаря и вновь народившимся политическимъ стремленіямъ и соціальнымъ идеаламъ, теократическая идея получаетъ новыя формы. Самыя противоположныя политическія стремленія прибѣгаютъ къ ссылкѣ на божественный авторитетъ, прикрывающій и санкціонирующій эти стремленія. Во время крестьянскихъ войнъ возставшіе основывали свои требованія на авторитетѣ Евангелія, а Лютеръ, на основаніи того же Евангелія, выступилъ ихъ крайнимъ противникомъ. Протестанскіе монархомахи (противники монархіи), какъ Готманъ, Дюплесси Морнэ, Бюкананъ, провозглашали законной борьбу съ королемъ-католикомъ, а испанскіе іезуиты провозглашали законной борьбу съ королемъ-протестантомъ. Въ обоихъ лагеряхъ утверждалась даже законность цареубійства (какъ убійство тиранна). Іаковъ I въ Англіи провозгласилъ божественное право Стюартовъ, а пуритане казнили его сына (Карла II) на основаніи того же божественнаго права. На божественное право ссылаются одинаково, какъ тѣ, которые преслѣдуютъ демократическія стремленія, такъ и тѣ которые стремятся обосновать монархизмъ. Англійская республика Кромвеля и республиканскія г-ва Новой-Англіи создаются подъ вліяніемъ представленія, что высшая власть, какъ церковная такъ и политическая, принадлежатъ народу, такъ что народъ есть источникъ власти „милостью Божіей". Но и монархическая власть считаетъ себя установленіемъ „Божіей Милостью". Босюэтъ на основаніи „собственныхъ словъ св. писанія" доказываетъ, что монархическая форма правленія есть лучшая форма г-ва, угодная Богу; что короли суть намѣстники Бога на землѣ, что престолъ ихъ есть въ сущности престолъ Божій. Въ этомъ смыслѣ высказывается и Людовикъ XIV. Наступившая послѣ французской революціи реакція возвращается къ тѣмъ же представленіямъ. Ея талантливый представитель Жозефъ де-Местръ провозглашаетъ снова божественное право монарха. Идеи французскихъ легитимистовъ были восприняты затѣмъ и въ Германіи клерикальными писателями и возведены въ систему Fr. I. Stahl'емъ. По этому ученію не только г-во вообще есть божественное установленіе, но и всякая опредѣленная форма его. Мало того, и лица, поставленныя во главѣ г-ва, поставлены въ силу Божественнаго промысла. Впрочемъ, лишь тѣ г-ыя устройства, которыя возникли на исторической почвѣ, основаны на Божественномъ порядкѣ, всѣ же принципы, стремящіеся основать г-ва на человѣческомъ авторитетѣ, противубожественны. И до нашихъ дней теократическая идея не потеряла своего значенія. Отголоски теократической идеи можно видѣть и до сихъ поръ въ нѣкоторыхъ институтахъ монархической власти. Такъ, не только абсолютные, но и конституціонные монархи

включаютъ въ свой титулъ формулу „Божіей Милостью“. [1]) Обрядъ коронованія, слѣдующій во многихъ государствахъ вслѣдъ за вступленіемъ на престолъ, содержитъ въ себѣ мысль о той религіозной санкціи, которую носитъ власть монарха. И любопытно отмѣтить, что и въ наши дни изъ той же основной идеи выводятся самыя противоположныя ученія. Съ одной стороны, она является теоріей, въ которой ищутъ опоры консервативныя стремленія клерикальныхъ партій какъ протестантской ортодоксіи, такъ и непримиримаго католичества. (И папа не оставляетъ теоріи божественнаго происхожденія своей власти въ своей борьбѣ съ современными государствами; но тоже провозглашеніе теократической теоріи монархической власти видитъ напр. франц. писатель Дюги („Конст. право“) и въ одной изъ рѣчей императора Вильгельма. Можно думать, что это обстоятельство, именно связь теологическаго ученія о г-вѣ съ консервативными и даже реакціонными стремленіями стоящихъ у власти партій, содѣйствовало между прочимъ распространенію анти-религіозныхъ убѣжденій въ массахъ настроенныхъ соціалистически. Часто встрѣчающіеся въ соціалистической литературѣ утвержденіе, что религія исполняетъ исключительно одну лишь соціальную функцію—укрѣпляетъ наличныя отношенія силы и эксплоатаціи—является реакціей противъ консервативныхъ партій, стремящихся вмѣшать религію въ политику дня). Но съ другой стороны,

---

[1]) Исторія титула такова. Онъ былъ заимствованъ королями у духовенства. Въ посланіяхъ и письменныхъ актахъ священниковъ онъ служилъ первоначально выраженіемъ христіанскаго смиренія: Gratia Dei episcopus (Божьей милостью епископъ), Gratia Dei presbyter (Божьей милостью священникъ) Misericordia Dei apchiepiscopus (Божьемъ милосердіемъ архіепископъ). Мысль этой формулы становится ясной изъ болѣе пространныхъ формулъ. Напр.: et si peccator, tatem gratia Dei episcopus (хотя и грѣшникъ, но по милости Божьей епископъ), quamquam indignus, tamen gratia Dei episcopus (не подостоинствамъ, но по Божьей милости епископъ.

Эту формулу заимствуютъ франкскіе короли. Напр., въ указахъ Карла Великаго наряду съ титуломъ Gratia Dei мы встрѣчаемъ и объясненіе этого титула Honor iste (id est regnum) quem quamquam indigno dedit mihi Deus (этотъ санъ, т. е. королевская власть, который хотя и недостойному, даровалъ мнѣ Богъ).

Слова „Божьей Милостью“ получаютъ чисто политическое значеніе, указывающее на божественное происхожденіе королевской власти, въ эпоху борьбы свѣтской и духовной власти. Притязаніямъ папъ, оправдывавшихъ свои стремленія къ господству надъ королями божественнымъ источникомъ ихъ власти, короли противопоставляютъ теократическую теорію монархической власти. Филиппъ Августъ, боровшійся съ папой Иннокентіемъ III, пишетъ послѣднему: Innocentio Dei gratia sanctae Romanae ecclesiae summo et universali pontifici Philippus *eadem gratia* Francorum rex (Иннокентію Божьей милостью верховному и вселенскому епископу святой Римской церкви, Филиппъ, *тою же милостью* король Франковъ). Здѣсь титулъ „Божьей милостью“ означаетъ независимость свѣтской власти отъ духовной

Въ новое время онъ означаетъ независимость монархической власти отъ народа. Въ Россіи формула заимствована съ Запада. Ранѣе всего ее употребляютъ галицкіе князья. Московскіе князья усваиваютъ ее въ XV вѣкѣ въ сношеніяхъ съ Литовско-польскими королями и въ подражаніе имъ. (См. Кокошкинъ, рус. г-ое право, в. I, стр. 14—15).

изъ той же теократической идеи выводятся и ученія противоположнаго характера. Идеалы „свободной теократіи“ съ царемъ-первосвященникомъ и пророками-совѣтниками царя, идеалъ, провозглашенный Вл. Соловьевымъ, граничитъ едва ли не съ идеаломъ своеобразнаго анархизма и во всякомъ случаѣ среди послѣдователей Вл. Соловьева, какъ развитіе его тенденцій, намѣчается идея своеобразнаго т. н. „мистическаго анархизма“.

Переходя къ критикѣ теологической теоріи г-ва, нужно сказать слѣдующее. Прежде всего, необходимо отмѣтить чрезвычайную сложность переплетающихся въ нихъ мотивовъ: чисто теоретическихъ, съ одной стороны, и чисто практическихъ, съ другой. Подъ теоретическими мотивами я разумѣю стремленіе объяснить извѣстное явленіе. Подъ практическими мотивами—оправданіе его. Первый вопросъ есть вопросъ науки, чистой теоріи и имѣетъ въ виду указать причину, основаніе даннаго явленія. Второй вопросъ имѣетъ въ виду указать, что извѣстное явленіе не только существуетъ, но и должно существовать такъ, какъ оно существуетъ. Легко видѣть, что теологическая теорія г-ва страдаетъ существенными недостатками и какъ объясненіе явленія и какъ оправданіе его.

Остановимся на этой теоріи, поскольку она стремится объяснить явленіе. На вопросъ—почему существуетъ г-во, она отвѣчаетъ—„по волѣ Божіей“. Богъ является такимъ образомъ гипотезой для объясненія даннаго явленія. Легко видѣть несостоятельность этой гипотезы. Для этого вовсе не требуется ставить вопросъ о томъ, существуетъ ли Богъ, или не существуетъ. Эта гипотеза несостоятельна какъ съ т. зрѣнія невѣрующаго, такъ и съ точки зрѣнія вѣрующаго. Ибо она несостоятельна съ научной точки зрѣнія, одинаково обязательной какъ для вѣрующаго, такъ и для невѣрующаго. Гипотеза по своему смыслу должна быть такимъ допущеніемъ, которое достаточно для объясненія данныхъ явленій въ ихъ специфической особенности. Но ссылка на Бога не объясняетъ специфической особенности того явленія, которое называется г-вомъ. Ибо Богъ есть причина не только г-ва, но и солнца и человѣка и всего существующаго. „Всякая власть исходитъ отъ Бога, и я,—говоритъ Руссо,—съ этимъ согласенъ; но вѣдь и всякая болѣзнь тоже исходитъ отъ Бога; значитъ ли это, что не слѣдуетъ призывать врача?“ (Общ. Договоръ, 1, 3). Во вторыхъ, сущность научнаго объясненія состоитъ въ томъ, что въ немъ причина явленія ищется въ предѣлахъ возможнаго опыта, т. е. въ качествѣ причины одной части природы ищется (не Богъ, ангелы, святые и вообще сверхъестественныя существа, а) другая часть природы. Съ точки зрѣнія науки ссылка на Бога для объясненія явленій нашего міра есть отказъ отъ науки, прибѣжище невѣжества (asylum ignorantiae). Эта ссылка объясняетъ слишкомъ много и потому не объясняетъ ничего.

Но можно понять эту теорію нѣсколько иначе, придавъ ей видъ

дѣйствительно научной гипотезы. Хотя существованіе Бога и подлежитъ спору, однако фактъ вѣры въ Бога на лицо. Вѣра въ Бога есть нѣкоторое психическое состояніе, настроеніе людей; это психическое состояніе, это настроеніе есть фактъ, данный въ предѣлахъ опыта. Не есть ли эта вѣра въ Бога причина и основаніе государства? Не есть ли авторитетъ государственный въ послѣднемъ счетѣ авторитетъ религіозный? Но и съ этимъ построеніемъ трудно согласиться. Религіозный авторитетъ не всегда сливается съ государственнымъ; изъ религіозныхъ основаній выводятся иногда слѣдствія отрицающія авторитетъ г-ва, объявляющія г-во какъ зло. Таковъ напр. анархизмъ Толстого, таковы анархическія настроенія многихъ религіозныхъ сектъ. Правда, религіозный авторитетъ является въ массахъ могучей поддержкой существующаго строя; однако онъ обосновываетъ собственно не г-во, а только повиновеніе власти. Но вѣдь, г-во состоитъ не только изъ подданныхъ, обязанныхъ повиновеніемъ, но и изъ гражданъ, обладающихъ субъективными публичными правами, до права участія въ законодательствѣ. Если поэтому изъ религіознаго авторитета и возможно объяснить возникновеніе и существованіе восточныхъ деспотій, то существованіе современнаго правового государства изъ одного лишь религіознаго авторитета не объясняется. Тѣмъ болѣе, что современное правовое г-во допускаетъ полную свободу вѣроисповѣданій, и даже стремится провести отдѣленіе церкви отъ г-ва, предоставивъ религіозную жизнь свободному усмотрѣнію каждаго. Глубочайшія основанія современнаго государства и религіозной жизни въ церкви глубоко различны. Если въ основу этой послѣдней положены чудо, тайна и авторитетъ, то въ основу современнаго г-ва положены принципы разума и свободы. Такимъ образомъ мы не только не наблюдаемъ здѣсь сліянія государственнаго и религіознаго авторитета, а видимъ прямое ихъ расхожденіе.

Теологическая теорія г-ва несостоятельна не только съ теоретической точки зрѣнія, но и съ практической. Она не только не объясняетъ явленія, но не въ состояніи дать и руководящихъ указаній для вполнѣ безпристрастнаго и безпартійнаго рѣшенія соціальныхъ вопросовъ, для принциповъ политики права, долженствующей дать объективныя указанія de lege ferenda. Самыя различныя политическія партіи, отъ крайнихъ лѣвыхъ до крайнихъ правыхъ, ссылаются въ оправданіе своихъ стремленій на божественный авторитетъ. Кто тутъ правъ, съ точки зрѣнія вѣры рѣшить не возможно. Очевидно, необходимо прибѣгнуть къ доказательствамъ изъ разума. А это значитъ оставить почву теологическихъ воззрѣній и обратиться къ наукѣ. Но прежде разсмотримъ еще одну теорію, т. н. *патріархальную,* которая, подобно теологической, стоитъ въ сущности внѣ научныхъ методовъ мышленія.

Авторомъ патріархальной теоріи былъ епископъ Фильмеръ, одинъ

изъ вдохновителей и защитниковъ той реакціи, которая наступила въ Англіи послѣ кровавой революціи 1649 и республики Кромвеля. Сочиненіе его называлось „Патріархъ". Въ немъ авторъ въ противоположность революціоннымъ ученіямъ современныхъ ему политическихъ партій, ставившихъ королевскую власть въ зависимость отъ воли народа, и во имя этой идеи свергшихъ короля и учредившихъ республику, старается доказать, что короли имѣютъ верховную власть независимо отъ воли народа, что королевская власть происходитъ отъ Бога. Доказательства его состоятъ въ слѣдующемъ: первымъ королемъ на землѣ—говоритъ Фильмеръ—былъ Адамъ, которому Богъ вручилъ власть надъ дѣтьми и всѣмъ потомствомъ. Эта власть въ порядкѣ законнаго наслѣдованія и перешла на королей, такъ что короли являются такими же полновластными владыками надъ подданными, какъ отецъ надъ своими дѣтьми. Такова сущность теоріи.

Остроумное опроверженіе этого ученія далъ уже современникъ Фильмера, его политическій противникъ, республиканецъ по убѣжденіямъ, подвергавшійся гоненіямъ правительства въ эпоху реставраціи, и въ концѣ концовъ сложившій за свои убѣжденія голову на плахѣ, Сидней (Альджернонъ) въ сочиненіи: „Рѣчи о правительствѣ". Сидней приводитъ ученіе Фильмера къ абсурду. Если законность королевскаго права стоитъ въ зависимости отъ наслѣдованія власти въ нисходящихъ потомкахъ Адама, то отсюда слѣдуетъ: если эта власть переходила только на старшаго въ родѣ, то въ такомъ случаѣ необходимо найти среди современниковъ старшаго въ родѣ Адама по прямой линіи и его признать какъ единственно законнаго короля, при чемъ всѣ другіе короли должны сложить передъ нимъ свои права, какъ незаконныя; или, второй случай: власть Адама, какъ отца своего семейства, переходила ко всякому потомку его, какъ только онъ самъ становился отцомъ семейства. Въ такомъ случаѣ мы получимъ, какъ очевидно, столько монарховъ, сколько отцовъ семействъ.

Переходя къ изученію научныхъ теорій о происхожденіи государства, замѣтимъ, что въ дальнѣйшемъ мы будемъ имѣть въ виду лишь новое и новѣйшее время, причемъ коснемся лишь главнѣйшихъ теорій, сообразуясь не столько съ тѣмъ порядкомъ, въ какомъ онѣ исторически возникали, сколько съ тѣмъ значеніемъ, какое принадлежитъ имъ въ общей системѣ нашего изложенія. Историческій порядокъ теорій, которыя мы имѣемъ въ виду, лишь приблизительно отвѣчаетъ нашимъ стремленіямъ. Мы разсмотримъ сначала натуралистическія теоріи общества и прежде всего остановимся на теоріи общества, которую мы называемъ механической.

VII. Механическая теорія общества.

Основной тезисъ механической теоріи общества состоитъ въ утвержденіи, что общество (и г-во) есть цѣлое, подобное физиче-

скому тѣлу, такъ что закономѣрность соціальныхъ явленій та же самая, что закономѣрность явленій физическихъ тѣлъ.

Механическая теорія общества возникаетъ и развивается въ XVII столѣтіи параллельно росту и развитію математическаго естествознанія. Математика и естествознаніе въ XVI и XVII столѣтіяхъ, какъ извѣстно, празднуютъ свои величайшія открытія, связанныя съ именами: Галилея, Коперника, Кеплера, Декарта, Гарвея, впослѣдствіи —Ньютона и Лейбница. Галилей, Коперникъ, Кеплеръ, создаютъ новую астрономическую систему на мѣсто Птоломеевой, Гарвей своей теоріей кровообращенія полагаетъ начало научной медицинѣ, Декартъ изобрѣтаетъ аналитическую геометрію, впослѣдствіи Ньютонъ и Лейбницъ—дифференціальное исчисленіе. Развиваются механика и физика, которыя быстро ведутъ къ изобрѣтеніямъ новыхъ машинъ. Эти послѣднія вносятъ измѣненія въ условія производства и распредѣленія, организація соціальнаго хозяйства мѣняется, богатства стягиваются въ руки горожанъ, а вмѣстѣ съ богатствомъ и новое образованіе и вообще знанія; на арену исторіи выступаетъ новый третій классъ, пріобрѣтающій все большее и большее политическое значеніе. Словомъ, во всѣхъ областяхъ жизни наступаетъ кризисъ: въ научной, философской, экономической, религіозной, политической,—наступаетъ кризисъ, подобнаго которому не знаетъ человѣческая исторія. Мы остановимся на тѣхъ явленіяхъ этого кризиса, которыя имѣютъ отнощеніе къ предмету нашего разсужденія.

Для насъ необходимо отмѣтить то новое понятіе природы, которое возникаетъ въ это время и тѣ методы, посредствомъ которыхъ вырабатывается это понятіе.

Средневѣковый человѣкъ не зналъ природы. Она была для него тайной, запечатанной семью печатями. Библейскія сказанія и средневѣковый Аристотель были для него единственнымъ источникомъ, откуда онъ могъ почерпнуть нѣкоторыя свѣдѣнія о природѣ. Мы не можемъ себѣ даже приблизительно представить того впечатлѣнія, которое должны были производить на средняго человѣка того времени такія, напримѣръ, положенія, что земля не плоскость, а шаръ, вращающійся вокругъ солнца, что солнце въ свою очередь вращается, повидимому, вокругъ другого солнца, что вселенная безконечна и т. д. Всѣ эти истины, для насъ теперь несомнѣнныя, въ то время считались грѣхомъ и ересью, и исповѣданіе ихъ грозило судьбою Галилея, Ваннини, Джіордано Бруно. Но костры инквизиціи не могли устранить новыхъ воззрѣній этой эпохи вообще и научнаго взгляда на природу въ частности. Эта послѣдняя въ сознаніи передовыхъ умовъ того времени получила новое освѣщеніе. Она предстала имъ, какъ огромный механизмъ, части котораго связаны между собою непреложными законами движенія, и въ которомъ не нашлось мѣста ни сверхчеловѣческимъ, ни подчеловѣческимъ существамъ.

Что же измѣнило взглядъ на природу? Какъ получилось воззрѣ-

ніе, что въ природѣ, населенной прежде столь многими и столь различными существами, ничего нѣтъ, кромѣ атомовъ и ихъ движенія? Прежній взглядъ измѣнился, п. ч. къ изученію и изслѣдованію природы были приложены новыя точки зрѣнія, новые методы изслѣдованія. Это были методы математики, методы указанные еще Платономъ и потомъ Архимедомъ, сочиненія которыхъ въ это время уже переведены и читаются. „Nihil certum habemus nisi nostram mathematicam", сказалъ Николай Кузанскій (1401—1464), выражая убѣжденіе научныхъ умовъ своего времени и предвосхищая научное настроеніе XVI и XVII вѣковъ. И такъ какъ въ теченіе этихъ вѣковъ цѣнность математическаго метода подтверждается и въ открытіяхъ естествознанія, то вполнѣ поятно, что подъ живымъ впечатлѣніемъ великихъ завоеваній въ области естествознанія, возникаетъ мысль, не есть ли математическій методъ единственно истинный не только въ области математики, но и во всякой другой области; не есть ли онъ вообще единственный для всякаго познанія, претендующаго на объективность. И дѣйствительно, все стремятся изучать въ это время по математическому методу. Его примѣняютъ не только въ механикѣ и физикѣ, но и къ изученію такихъ явленій, какъ напр. нравственность или хозяйство. Спиноза пишетъ свою этику, излагая ее по *геометрическому* методу (Ethica more geometrico demonstrata); политическая экономія т. н. классической школы усваиваетъ тотъ же методъ. Естественно тотъ же методъ прилагается и къ ученію о правѣ и г-вѣ. Не есть ли и соціальная жизнь людей, а слѣдовательно и г-во, всего лишь механизмъ, сложенный изъ людей атомовъ, законы движенія которыхъ въ послѣднемъ счетѣ не что другое, какъ законы механики?

На эти вопросы и отвѣчаетъ въ духѣ своего времени теорія общества, которую мы называемъ механической. Ея блестящими представителями являются философы XVII вѣка, Гоббсъ (1588—1679) и Спиноза (1632—1677). Мы разсмотримъ здѣсь доктрину Гоббса, которая произвела въ свое время огромное впечатлѣніе на умы, была усвоена, между прочимъ, и у насъ оффиціальными представителями нашей государственности (Ѳеофаномъ Прокоповичемъ), и до сихъ поръ не потеряла своего теоретическаго значенія, создавъ даже особую категорію въ нашей наукѣ, носящую имя своего автора: категорію гоббезма. Но прежде чѣмъ перейти къ изложенію содержанія этой теоріи, остановимся на томъ методѣ, посредствомъ котораго это содержаніе добыто.

Философія, не та философія, которую знала средневѣковая схоластика, и къ которой Гоббсъ, представитель новаго просвѣщенія, стоитъ въ сильнѣйшей оппозиціи, а философія, какъ достовѣрное познаніе, какъ научная философія, возможна, по Гоббсу, только о вещахъ-тѣлахъ. Только вещь-тѣло доступно точному познанію и только вещь-тѣло должно являться предметомъ изученія. Три тѣла достой-

ныхъ изученія различаетъ Гоббсъ: міръ—какъ тѣло, человѣкъ—какъ тѣло и государство—какъ тѣло. Сообразно съ этимъ и вся система философіи Гоббса разбивается на три части: ученіе о физическомъ тѣлѣ (de corpore—физика) ученіе о человѣкѣ (de homine—психологія) и ученіе о государствѣ (de cive—Leviathan. Методъ изученія вездѣ одинъ и тотъ же: онъ состоитъ въ изученіи причинъ и слѣдствій механическихъ движеній. Научная философія есть поэтому ученіе о тѣлѣ и, слѣдовательно, о движеніи. Какъ геометрія изучаетъ математическіе законы движенія, механика—дѣйствія движеній одного тѣла на другое, физика—движеніе частицъ, составляющихъ данное тѣло, такъ и ученіе о человѣкѣ и государствѣ должно быть механикой, т. е. ученіемъ о движеніяхъ въ душахъ людей (слѣд., механикой психическихъ движеній). Такая задача ставится философіи потому, что философія Гоббса хочетъ быть научной, объективнымъ познаніемъ. Объективное познаніе по Гоббсу есть не что иное какъ счисленіе, счетъ. Говоря точнѣе, познать вещь значитъ разложить ее на составныя части и вновь сложить изъ нихъ „Тѣ элементы, изъ которыхъ слагается вещь, — такъ говоритъ Гоббсъ — лучше всего служатъ къ ея познанію. Уже въ часахъ, движущихся автоматически, какъ и во всякой другой менѣе сложной машинѣ, нельзя понять дѣйствія отдѣльныхъ частей или колесъ, если не разложить машину на части и не разсмотрѣть въ отдѣльности матеріалъ, форму и движеніе каждой изъ этихъ частей. Точно также и для того, чтобы установить права государства и обязанности гражданъ, необходимо государство, если не разложить то все же разсматривать какъ бы разложеннымъ на части; это значитъ, необходимо изслѣдовать вопросъ о томъ, какова человѣческая природа, насколько она годна къ образованію г-ва и насколько нѣтъ, и какъ должны дѣйствовать сообща люди, если хотятъ образовать единство... (De Cive, пер. Кирхмана, s. 21).

Посмотримъ теперь, изъ какихъ частей состоитъ государство-машина, что приводитъ эти части въ движеніе, и какъ оно происходитъ. Части государства - машины суть, какъ очевидно, отдѣльные люди, индивиды. И такъ какъ г-во есть тѣло, которое въ отличіе отъ физическаго назовемъ соціальнымъ, то индивиды и будутъ ничѣмъ инымъ какъ атомами соціальнаго тѣла, его первичными элементами. Что же касается теперь вопроса о томъ, что приводитъ соціальные атомы въ движеніе, то на это легко отвѣтить, если мы примемъ во вниманіе слѣдующее Какъ извѣстно, атомы физическаго тѣла приводятся въ движеніе благодаря двумъ силамъ: притяженія, съ одной стороны, и отталкиванія, съ другой, — силамъ: составляющимъ существенныя свойства самыхъ атомовъ. Но совершенно то же самое мы можемъ наблюдать и въ индивидахъ, атомахъ соціальнаго тѣла. И въ этихъ послѣднихъ есть присущія имъ силы взаимнаго притяженія, съ одной стороны, и взаимнаго отталки-

ванія, съ другой; въ результатѣ таковыхъ силъ и получается движеніе соціальныхъ атомовъ. Но прежде чѣмъ подмѣтить законъ этого движенія, посмотримъ сначала на тѣ силы, съ которыми намъ приходится имѣть дѣло. Человѣкъ есть живое существо, стремящееся къ самосохраненію. Стремленіе къ самосохраненію есть изначальный законъ всякаго живого существа, всеобщій законъ природы. Чтобы сохранить существованіе, человѣкъ нуждается въ пищѣ, одеждѣ, жилищѣ. Но и его сосѣдъ, обладая тѣми же свойствами природы, естественно стремится къ тому же. Каждый стремится захватить какъ можно больше, чтобы обезпечить и себя и семью на возможно продолжительный срокъ. И такъ какъ *всѣ* стремятся къ *одному* и *тому же*, и всѣ при этомъ по самой сущности своей природы эгоисты, то происходитъ столкновеніе интересовъ, борьба за блага, война всѣхъ противъ всѣхъ, bellum omnium contra omnes, состояніе, въ которомъ homo homini lupus est. Гоббсъ называетъ это состояніе естественнымъ (status naturalis) и рисуетъ его самыми мрачными красками. „Большинство политическихъ писателей—говоритъ Гоббсъ — утверждаетъ, будто человѣкъ по природѣ существо общежительное, но это ложное положеніе. Человѣкъ по природѣ не любитъ другого человѣка, не любитъ своего ближняго. Если бы человѣкъ по природѣ дѣйствительно любилъ своихъ ближнихъ, онъ любилъ бы ихъ одинаково. Но въ дѣйствительности онъ соединяется съ тѣми, отъ кого получаетъ прибыль или почетъ. Человѣкъ въ обществѣ ищетъ не чужого блага, не блага своего ближняго, а своего собственнаго. Каждый ищетъ для себя добра и избѣгаетъ зла и прежде всего зла величайшаго, — смерти, вотъ почему между людьми царитъ недовѣріе и страхъ: въ пустынныхъ мѣстахъ они ходятъ съ оружіемъ, въ домѣ хозяинъ запираетъ всѣ сундуки, г-ва даже въ состояніи мира постоянно вооружаются другъ противъ друга“.

И такъ, соціальные атомы-индивиды несомнѣнно обладаютъ силою взаимнаго отталкиванія. Но не менѣе очевидно и то, что, констатировавъ это свойство, мы не только не рѣшили нашей проблемы, а весьма затруднили это рѣшеніе, болѣе того, сдѣлали его невозможнымъ. Въ самомъ дѣлѣ, если бы любыя матеріальныя частицы обладали *только* силой отталкиванія, онѣ не могли бы сложить ни одного тѣла. То же и въ соціальномъ. Атомы-индивиды въ своей эгоистической враждѣ за блага земныя, обладаютъ только силой отталкиванія, т. е. слѣдовательно, природа человѣка антигосударственна. Но, вѣдь, фактъ г-ва на лицо. Слѣдовательно и въ природѣ человѣка нужно искать какихъ то другихъ силъ, которыя, не смотря на эгоизмъ, все таки приводятъ людей къ совмѣстной жизни въ государствѣ. Словомъ, выполняя методологическія требованія теоріи, необходимо указать въ человѣческой природѣ не только силу отталкиванія, но и притяженія.

Передъ нами любопытный моментъ въ построеніяхъ Гоббса. Какъ это не странно, но силу взаимнаго притяженія, скрѣпляющую атомы соціальнаго тѣла, Гоббсъ указалъ въ чувствѣ страха, страха взаимнаго истребленія въ войнѣ всѣхъ противъ всѣхъ. Значитъ, эгоизмъ и страхъ — вотъ господствующія настроенія у людей, вотъ основныя свойства атомовъ соціальнаго тѣла. Въ силу этихъ свойствъ атомы движутся, т. е. люди совершаютъ поступки, дѣйствія. Теперь легко видѣть, какъ и почему это движеніе приводитъ къ г-ву. Центростремительная сила, какъ очевидно, должна быть больше центробѣжной. Обратимъ вниманіе, что своекорыстный эгоизмъ и страхъ проистекаютъ изъ самосохраненія и тендируютъ точно также на самосохраненіе, какъ на свою послѣднюю цѣль. Самосохраненіе во что бы то ни стало, самосохраненіе за какую угодно цѣну — вотъ нервъ движеній соціальныхъ атомовъ. Страхъ взаимнаго самоистребленія порождаетъ желаніе соглашенія и мира. Необходимо условиться между собою, кто что можетъ и кто что не можетъ; необходимо разграничить сферы силъ. Сдѣлать все это значитъ заключить общее соглашеніе, всеобщій договоръ, а это и есть уже не status naturalis, a status civilis, или, что то же, государство.

Итакъ, изъ первоначальной силы стремленія къ самосохраненію, порождающей въ столкновеніи эгоистическихъ интересовъ вражду и войну, рождается и сила взаимнаго притяженія. Страхъ взаимнаго истребленія вызываетъ потребность соглашенія, потребность заключенія мира посредствомъ договора. Въ силу договора status naturalis превращается въ status civilis, получается г-во:—Timor fecit civitatem.

До сихъ поръ, изучая ученіе Гоббса, мы прослѣдили въ немъ рѣшеніе только одной части общей проблемы, которая стоитъ передъ нами. Проблема въ своемъ цѣломъ содержитъ два вопроса: какъ г-во происходитъ и что оно есть. Мы нашли отвѣтъ на первый вопросъ. Но второй остается открытымъ. Вѣдь въ г-вѣ есть власть, права, обязанности, граждане, подданные, преступленія, наказанія и т. д., словомъ, цѣлый рядъ такихъ понятій, которыя носятъ названіе юридическихъ и моральныхъ. Они, эти понятія, точно такъ же, какъ эгоизмъ и страхъ, суть настроенія, желанія, стремленія индивидовъ-атомовъ соціальнаго тѣла. Больше того, они представляютъ изъ себя такія качества атомовъ соціальнаго тѣла, которыя представляютъ загадку. Можно ли и эти качества объяснить натуралистически? Или и они ничто иное какъ всего лишь различныя сочетанія первичныхъ элементовъ: эгоизма и страха? Мы видимъ, доктрина Гоббса стоитъ здѣсь передъ трудной задачей. Она должна показать, что явленія правовой и моральной жизни дѣйствительно объяснимы натуралистически. Если она не сумѣетъ сдѣлать этого, мы вправѣ не только отвергнуть ученіе Гоббса, мы вправѣ поставить вопросъ относительно самаго метода, — приложимы

ли вообще методы натурализма къ изученію явленій права и морали. Но посмотримъ сначала, какъ справился съ своей задачей самъ Гоббсъ. Посмотримъ, что такое, по Гоббсу, право, г-ая власть, гражданинъ, подданный, преступникъ и т. д.

Человѣкъ отъ природы стремится къ самосохраненію. Это и есть его естественное право (jus naturale), ибо это право есть право его естества, его природы (jus naturae). Но кто имѣетъ право на цѣль, тотъ имѣетъ право и на средства для достиженія цѣли. Но кто является судьею этихъ правъ?—Самъ же человѣкъ, ибо въ естественномъ состояніи, т. е. по праву природы, нѣтъ никого высшаго, кто могъ бы явиться судьею. Ибо по праву природы каждый имѣетъ право на все, на что простирается его сила; на все, что только онъ въ состояніи захватить и отстоятъ отъ нападенія. И такъ, въ порядкѣ понятій доктрины Гоббса мы получаемъ первую юридическую категорію — понятіе естественнаго права. Содержаніемъ его является природная сила всякаго живого существа. Но легко видѣть, что если бы всѣ имѣли только права, и совсѣмъ не было бы обязанностей, то общежитіе было бы невозможно. Въ результатѣ столкновенія правъ—природныхъ силъ получается только одно: война всѣхъ противъ всѣхъ. Чтобы общежитіе было возможно, необходимо, какъ очевидно, въ понятіи права указать моментъ не только притязанія къ другому, но и моментъ обязанности. Здѣсь доктрина Гоббса стоитъ передъ величайшею трудностью. Въ самомъ дѣлѣ, чѣмъ и какъ обязать между собою волкоподобныхъ существъ? Дедукція обязанности представляетъ поэтому самый важный моментъ во всѣхъ построеніяхъ Гоббса. Посмотримъ, какъ рѣшается у него эта задача.

Чтобы общежитіе было возможнымъ, должно искать мира: quaerendam esse pacem. Но этотъ миръ возможенъ только при одномъ условіи, если каждый откажется отъ своего естественнаго права на все. Но отказаться отъ своего права на все, значитъ уступить другому часть своего права, т. е. не противиться, если другой будетъ дѣлать то, на что по естественному праву имѣлъ бы право и я. Напр., по естественному праву я могъ бы взять извѣстную вещь. Но ее хочетъ другой. Я не противлюсь. Но чтобы возвести это положеніе въ норму, т. е. чтобы другой всегда могъ брать извѣстную вещь, а я бы всегда не сопротивлялся, для этого необходимо соглашеніе, договоръ и необходимо соблюденіе договора: pactis standum est. Только при такомъ условіи становится возможнымъ мирное сожительство, и только теперь возникаютъ: неправда, обманъ, зло, преступленіе, и вообще *обязанности*. Оба положенія: pax quaerenda est и pactis stantum est должны быть названы основными законами соціальнаго тѣла. Только они дѣлаютъ возможнымъ общежитіе и г-во. Они и суть поэтому принципы и критеріи всякой моральной дѣятельности, говоря языкомъ Канта,

категорическій императивъ. Отсюда, все то есть добро и добродѣтель, что способствуетъ сохраненію мира, таковы добродѣтели: благодарность, услужливость, уваженіе къ другому, скромность, справедливость и т. д. Всѣ они сводятся къ одному основному правилу: „не дѣлай другому того, что ты не хочешь, чтобы тебѣ дѣлали".

Указанные законы вѣчны и неизмѣнны: ибо то, что ими запрещается, никогда не можетъ быть дозволено, и, наоборотъ, то, что ими дозволяется, никогда не можетъ быть запрещено. Они слѣдуютъ съ необходимостью изъ основного закона человѣческой природы, стремленія къ самосохраненію. Но какъ сдѣлать, чтобы эти законы всегда соблюдались, чтобы, въ случаѣ нарушенія ихъ тѣмъ или другимъ, слѣдованіе имъ, этимъ законамъ, могло быть силою вынуждено, или предупреждено страхомъ наказанія. Нѣтъ другого средства, какъ слѣдующее: значительное число людей должно соединиться вмѣстѣ и дѣйствовать сообща на общую пользу, — вынуждая повиновеніе и наказывая неповинующихся. Необходимо, чтобы господствовала въ обществѣ одна какая либо воля, которая бы направляла отдѣльныхъ лицъ къ общей цѣли, сохраненію мира. Ясно, что для установленія мирнаго общежитія, необходимо свою частную волю подчинить какому либо лицу или собранію, воля котораго считалась бы волею всѣхъ. Основанный на этихъ началахъ договоръ называется единеніемъ (unio), и договаривающіеся образуютъ такимъ образомъ одну единую общую волю, какъ бы одно лицо. Это и есть г-во: „*Государство* — говоритъ Гоббсъ — *есть единое лицо, котораго воля, вслѣдствіе договора многихъ людей, считается волею всѣхъ, такъ что оно можетъ употреблять силы и способности каждаго для общаго мира и защиты.* Лицо или собраніе, волѣ котораго подчиняются всѣ прочіе, называется *верховной властью,* а остальные называютъ *подданными.* Права верховной власти слѣдующія: *мечъ правды* (gladium justitiae), т. е. право наказанія; *мечъ войны* (gladium belli), т. е. право защиты отъ внѣшнихъ враговъ; *право суда, право законодательства, право учреждать подчиненныя власти, право запрещать вредныя ученія.*

Верховная власть не подлежитъ ничьему контролю и суду. Она абсолютна и безотвѣтственна; она выше законовъ, ибо она ихъ устанавливаетъ и можетъ измѣнять. Подданные по отношенію къ этой власти не имѣютъ никакихъ правъ. Они связали свою волю не только относительно другъ друга, но и по отношенію къ князю—и безъ его согласія не могутъ отступить отъ своего обязательства. Разъ связавъ свою волю, они стали рабами верховной власти. Не только имущество ихъ принадлежитъ г-ву, но и ихъ помыслы, ихъ души. Если требованія религіи подданнаго противорѣчатъ закону г-ва, ему остается лишь одно, принять мученическій вѣнецъ, пожертвовавъ временной жизнью для вѣчной. Гоббсъ считаетъ возмутительнымъ мнѣніе, будто граждане обладаютъ правомъ собственности по отноше-

нію (не только другъ къ другу, но и) къ г-ву. Несправедливость этого мнѣнія, доказывалъ Гоббсъ, очевидна, ибо въ естественномъ состояніи всѣ имѣютъ право на все; нѣтъ собственности — только г-во устанавливаетъ собственность. Оно господинъ, оно всегда можетъ и отнять ему принадлежащее, имъ данное. Мало того, Гоббсъ считаетъ возмутительнымъ мнѣніе, что подданные могутъ имѣть свое сужденіе о добрѣ и злѣ. Это возможно въ естественномъ состояніи. Въ г-вѣ же рѣшаетъ законъ. Что законодатель велитъ, то и хорошо, что запрещаетъ, — то и зло. Подданный — рабъ (но не по отношенію къ человѣку, а) по отношенію къ государству. Гоббсъ считаетъ возмутительнымъ мнѣніе,что подданные могутъ грѣшить, повинуясь г-вой власти. Обязанность повиновенія абсолютна.

Современники такъ и поняли ученіе Гоббса. Оно было реципировано у насъ въ Россіи при Петрѣ Великомъ. Ѳеофанъ Прокоповичъ, авторъ оффиціальнаго акта, изданнаго при Петрѣ Великомъ съ цѣлью установить переходъ власти по завѣщанію и извѣстнаго подъ именемъ „Правды воли монаршей", совершенно въ духѣ Гоббса и подъ его непосредственнымъ вліяніемъ (Книга Гоббса De cive была переведена при Петрѣ Великомъ) влагаетъ слѣдующія слова въ уста подданныхъ: „Согласно хощемъ вси, государь, да ты къ нашей общей пользѣ владѣеши нами вѣчно, т. е., понеже ты смертенъ, то по себѣ ты напередъ оставляешь намъ наслѣднаго владѣтеля: *мы же единожды воли нашея совлекшеся, никогда же впредь, ниже по смерти твоей, оной употребляти не будемъ, но какъ тебѣ, такъ и наслѣдникамъ твоимъ подчиняться клятвеннымъ обѣщаніемъ обязуемся.*

Всматриваясь въ положенія Гоббса, не трудно замѣтить, что Гоббсъ описываетъ не столько фактъ, сколько рисуетъ идеалъ. Если бы въ одно прекрасное время г-во объявило, что 2 × 2 пять, а не четыре, то въ идеальномъ г-вѣ Гоббса всѣ не только внѣшнимъ образомъ должны бы были считать это за истину, но даже думали бы, что 2 × 2 не четыре, а пять. Свое идеальное г-во Гоббсъ назвалъ Левіафаномъ, отмѣтивъ въ самомъ названіи его характеръ нѣкоего чудовища. Гоббсъ, замѣтимъ, не защищаетъ какой либо особой формы правленія, напр. монархіи, или демократіи. Форма для него нѣчто случайное и по существу неважное. Всякое г-во, какую бы форму оно не имѣло, есть Левіафанъ. Онъ защищаетъ абсолютизмъ не монарха и не демократіи, а абсолютизмъ г-ва. Доктрина Гоббса подъ именемъ гоббеизма стала нарицательнымъ имемемъ всякаго ученія, утверждающаго государственный абсолютизмъ, т. е. отрицающаго права гражданъ по отношенію къ г-ву (т. н. субъективныя публичныя права).

Переходя къ критикѣ доктрины Гоббса, замѣтимъ, что значеніе ея для современной мысли чисто отрицательное. Она настолько противорѣчитъ современному правосознанію, что едва ли кто серь-

езно сталъ бы ее защищать. Если въ современныхъ ученіяхъ и проскальзываютъ иногда черты гоббеизма, то всегда лишь въ скрытомъ видѣ. Тѣмъ не менѣе, доктрина Гоббса имѣетъ огромное теоретическое значеніе, почему мы и остановились такъ подробно на ея изложеніи. Что касается критики, то эта послѣдняя опредѣляется для насъ въ ближайшемъ слѣдующими мотивами. Въ цѣломъ доктрины мы различаемъ принципъ, методъ и выводы. На этихъ послѣднихъ мы не станемъ останавливаться подробно. Понятія: естественнаго права, морали, г-ой власти, гражданина, подданнаго, собственности и т. д. будутъ встрѣчаться намъ еще не одинъ разъ въ другомъ освѣщеніи у другихъ писателей. Сейчасъ насъ интересуетъ не то, *что* утверждаетъ Гоббсъ въ этихъ понятіяхъ, а *почему* и *какъ* онъ утверждаетъ то или другое, — вопросъ методологическій. Мы должны, поэтому, остановиться еще разъ на особенностяхъ логическаго строенія теоріи Гоббса.

Кто хоть одну минуту пойметъ естественное состояніе и договоръ Гоббса въ смыслѣ историческихъ событій, когда то и гдѣ то происшедшихъ, тотъ не понялъ доктрины Гоббса въ ея глубочайшемъ существѣ. Гоббсъ ни одной минуты не считалъ эти категоріи за историческія событія. Онъ рѣшаетъ проблему не исторіи, а математическую проблему, точнѣе, проблему механики соціальнаго тѣла. Естественное состояніе и договоръ играютъ у Гоббса роль вспомогательныхъ построеній при рѣшеніи теоремы, долженствующей выяснить механику соціальнаго тѣла. Вопросъ не въ томъ, какъ исторически произошло то или другое г-во, а въ томъ, какъ *происходитъ* всякое г-во, происходитъ *во всякій данный моментъ*; и отвѣтъ гласитъ, что г-во есть естественный результатъ механическаго движенія составляющихъ его элементовъ. Эти элементы надѣляются Гоббсомъ извѣстными свойствами (эгоизмомъ и страхомъ). Эти свойства не произошли когда то и однажды, а есть во всякое время и всегда. То, что человѣкъ обладаетъ этими свойствами, это и есть „естественное" состояніе. Изъ этихъ естественныхъ свойствъ, по законамъ притяженія и отталкиванія, слѣдуетъ съ механическою необходимостью г-во. И такъ какъ эти свойства (эгоизмъ и страхъ) суть психическія состоянія, характеристики человѣческой природы, то доктрина Гоббса есть не иное что, какъ *психологическая дедукція права и г-ва*, т. е. дедукція (выведеніе) изъ психическихъ свойствъ человѣческой природы.

Договоръ, по Гоббсу, отнюдь не есть историческое событіе однажды и торжественно совершившееся. Самый фактъ существованія и пребыванія въ государствѣ есть уже заключеніе договора, хотя бы молчаливо выраженное. Это ясно видно изъ того содержанія, которое вкладываетъ Гоббсъ въ свой договоръ, образующій г-во. Договоръ Гоббса не есть соглашеніе воль, благодаря которому возникаетъ взаимная связанность правъ и обязанностей такимъ обра-

зомъ, что правамъ на одной сторонѣ соотвѣтствуютъ обязанности на другой и обратно. Договоръ Гоббса есть страхъ взаимнаго самоистребленія. Онъ порождаетъ обязанности на одной сторонѣ и права на другой, только обязанности подданныхъ и только права государства. Эгоистическая природа индивида, какъ ее изобразилъ Гоббсъ, антигосударственна. Чтобы сдѣлать ее не только государственной, но способной образовать сильное, единое г-во, Гоббсъ заставляетъ своихъ волкоподобныхъ людей заключить „договоръ", т. е. Гоббсъ хочетъ показать, какъ „должны дѣйствовать люди, если— какъ онъ выражается — они хотятъ образовать единство.". Договоръ Гоббса, въ существѣ дѣла, есть не иное что, какъ сокращенное выраженіе г-ва, или, говоря точнѣе, стремленіе понять г-во, какъ правовое явленіе. Попытка эта не удалась Гоббсу. Его „договоръ" содержитъ въ себѣ неустранимое противорѣчіе. Подъ договоромъ юриспруденція понимаетъ такое соглашеніе воль, въ результатѣ котораго возникаетъ отношеніе правъ на одной сторонѣ и обязанностей на другой. Связь необходимо двусторонняя. Отношеніе, въ результатѣ котораго для одной стороны возникаютъ только права, а для другой только обязанности, не есть юридическое отношеніе. Другая сторона, которая имѣетъ только обязанности, тѣмъ самымъ низводится на степень раба. Но рабъ не есть субъектъ правъ. Онъ не стоитъ съ своимъ господиномъ въ юридическихъ отношеніяхъ. Онъ есть вещь (объектъ права), по поводу которой возникаютъ юридическія отношенія между господами — субъектами права. Въ государствѣ Гоббса получилось государство рабовъ. Тотъ нѣкто (или и группа лицъ), которому волкоподобныя существа передали *всѣ* свои права, оставивъ себѣ одни только обязанности, стоитъ къ послѣднимъ не въ юридическихъ отношеніяхъ, а въ отношеніяхъ господина къ рабу. Это голый фактъ власти, не юридическое отношеніе, а властеотношеніе. Но государство не есть голый фактъ власти, государство не есть властеотношеніе, ибо г-во есть правопорядокъ, т. е. совокупность субъктовъ права, а отношеніе между субъектами права не есть властеотношеніе, а отношеніе правообязанностей. Если нѣтъ субъектовъ права, какъ бы минимальна не была по содержанію сфера ихъ субъективныхъ правъ, то нѣтъ и правопорядка, нѣтъ и государства. Если нѣтъ субъектовъ права, то передъ нами не общество людей, а группа предметовъ, стадо животныхъ.

Въ чемъ же основная ошибка Гоббса? Эта ошибка въ томъ, что къ изученію явленій права и г-ва Гоббсъ приложилъ категоріи естествознанія. На доктринѣ Гоббса мы можемъ видѣть, что категоріи математическаго естествознанія не покрываютъ собою категорій права. Натуралистическое объясненіе права и г-ва есть contradictio in adjecto. Глубочайшая сущность правового явленія, именно, двусторонняя связь правового отношенія, связь, въ которой А имѣетъ

столько правъ, сколько Б обязанностей, это существо правовой связанности остается не понятой и не понятной съ точки зрѣнія механики атомовъ. Индивиды въ г-вѣ не атомы, обладающіе свойствами притяженія и отталкиванія, а субъекты правъ и обязанностей. Но субъекты связаны не такъ, какъ два атома связаны въ физическомъ тѣлѣ. Государство съ юридической точки зрѣнія, г-во, какъ правовое явленіе, какъ связанность составляющихъ элементовъ посредствомъ двусторонннихъ связей правообязанности, не только не объясняется доктриною Гоббса, но даже и не затрогивается. Его теорія проходитъ мимо того явленія, которое она призвана объяснить.

Мысль о своеобразной природѣ юридической связанности, не поддающейся выраженію въ категоріяхъ естествознанія, прокладываетъ себѣ дорогу медленно, и даже до сихъ поръ, не смотря на свою видимую очевидность, не всегда находитъ себѣ ясное выраженіе последовательно проводимой точки зрѣнія среди философовъ и юристовъ. Вся школа естественнаго права отъ Гоббса до Канта рѣшаетъ эту проблему. Центръ ея: существо правовой связанности, а трудность проблемы состояла въ томъ, чтобы понять въ человѣческой природѣ моментъ „естественной обязанности", а не „естественнаго права". Пока „естество", т. е. природа человѣка поняты такъ, что изъ нея вытекаютъ только притязанія къ другому, до тѣхъ поръ въ механикѣ атомовъ, слагающихъ соціальное тѣло, мы имѣемъ только силу отталкиванія. Необходимо указать силу притяженія. Но въ теченіе всего XVII и XVIII в. в. философско-политическая мысль движется главнымъ образомъ въ руслѣ натурализма, оперируя главнымъ образомъ математическимъ методомъ. Искомую силу притяженія ищутъ въ разныхъ свойствахъ человѣческой природы. Но до тѣхъ поръ, пока изслѣдованія движутся въ руслѣ натурализма, всѣ указываемыя свойства суть только притязанія и проблема остается не рѣшенной. Только освобожденіе отъ натурализма рѣшаетъ эту трудную проблему. Пуффендорфъ, а главнымъ образомъ Кантъ въ понятіи долга, какъ „естественной обязанности", а не „естественнаго права" — ставитъ, наконецъ, проблему на правильный путь. Исторія этой мысли до Канта въ главныхъ чертахъ слѣдующая.

Доктрина Гоббса вызвала противъ себя возраженія уже среди современниковъ и притомъ въ предѣлахъ тѣхъ же точекъ зрѣнія и того же метода, которымъ оперировалъ и Гоббсъ. Прежде всего, нельзя было не обратить вниманія, что изображеніе человѣческой природы у Гоббса страдаетъ очевидной односторонностью. Какъ будто человѣкъ не испытываетъ никакихъ другихъ чувствъ и не имѣетъ никакихъ другихъ побужденій кромѣ эгоизма и страха! Человѣкъ, вѣдь, не только волкъ всякому другому человѣку. Онъ способенъ также и къ такимъ чувствованіямъ, какъ любовь, дружба, честь, правдивость, гуманность, справедливость и т. д. И затѣмъ, не могло не

броситься въ глаза и то, что волкоподобный человѣкъ Гоббса есть существо антисоціальное и, слѣдовательно, антигосударственное. И что же сдѣлалъ Гоббсъ? Въ аффектѣ страха, страха взаимнаго уничтоженія онъ отмычаетъ тотъ нервъ, который дѣлаетъ человѣка соціальнымъ животнымъ! Ясно, что если въ психической природѣ человѣка подчеркнуть другой порядокъ чувствованій, то вся дедукція права и г-ва получаютъ нѣсколько другое направленіе и содержаніе категорій (естественное состояніе и договоръ), въ которыхъ рѣшается проблема, существенно измѣнится. И дѣйствительно, этихъ поправокъ требуетъ уже Кумберлендъ въ своей полемикѣ съ Гоббсомъ.

Если, говоритъ Кумберлендъ, вмѣстѣ съ Декартомъ полагать, что вселенная есть хорошо устроенная машина (la machine bien composée), части которой гармонично согласованы въ своихъ движеніяхъ, если, далѣе, тотъ же методъ разсмотрѣнія приложить и къ соціальному тѣлу, то необходимо и здѣсь отмѣтить ту же гармонію частей и искать ея основаній. Если гармонія вселенной имѣетъ въ своей основѣ силы притяженія и отталкиванія составляющихъ ее атомовъ, то та же причина должна лежать и въ соціальномъ тѣлѣ. И какъ во вселенной нѣтъ войны всѣхъ противъ всѣхъ между составляющими ее частями, такъ нѣтъ и не можетъ быть войны всѣхъ противъ всѣхъ въ соціальномъ тѣлѣ между составляющими его частями. Если бы, говоритъ Кумберлендъ, люди были созданы такъ, какъ утверждаетъ Гоббсъ, т. е. на подобіе дикаго звѣря, жаждущаго крови ближняго, то самое происхожденіе общества было бы невозможно. Ибо какимъ образомъ могутъ соединяться естественные враги? Какъ могутъ люди передать свои права кому бы то ни было, если бы они никому не довѣряли? Взаимный страхъ не можетъ служить общественной связью. Надобно, чтобы образованію обществъ предшествовали въ самомъ человѣкѣ доброжелательныя наклонности, и чтобы эти наклонности были сильнѣе самолюбивыхъ влеченій и взаимной боязни... Гоббсъ думаетъ связать людей взаимными условіями и обязанностями; но если большинство гражданъ, слѣдуя самолюбивымъ влеченіямъ, не хочетъ соблюдать этихъ обязательствъ, то какая сила можетъ ихъ къ тому принудить? Въ построеніяхъ Гоббса лежитъ очевидное недоразумѣніе. Во первыхъ, естественный человѣкъ, вопреки Гоббсу, не можетъ имѣть права на все. Онъ имѣетъ право лишь на то, на что простирается его сила, что онъ въ состояніи захватить. Но если такъ, то мы получаемъ не совпадающіе круги интересовъ, а круги интересовъ, лежащіе внѣ другъ друга. Но въ такомъ случаѣ между ними возможны не война, а миръ и согласіе; мы въ дѣйствительности и наблюдаемъ это явленіе. Въ основѣ его необходимо предположить нѣкоторую силу притяженія, ведущую къ этому согласію и гармоніи. Эту силу Кумберлендъ полагаетъ въ присущемъ человѣческой природѣ благожелательствѣ (benevolentia). Кумберлендъ ссылается здѣсь на Гуго-Гроція, который указалъ на при-

сущее человѣческой природѣ стремленіе къ общественности (appetitus societatis), какъ основу и стимулъ стремленія къ государственности. Извѣстно, что Гуго-Гроцій ссылается въ свою очередь на Аристотеля, назвавшаго *человѣка*—ζῷον πολιτικόν.

Эта мысль о человѣкѣ, какъ „общественномъ животномъ" является доминирующей въ построеніяхъ цѣлаго ряда писателей. Въ этомъ свойсвѣ человѣческой природы они находятъ то начало (ἀρχή), тотъ принципъ, который является принципомъ дедукціи права и государства, принципомъ, построяющимъ и создающимъ право и г-во. Принципъ этотъ понятъ какъ нѣкоторое психическое свойство человѣческой природы. Но послѣдняя обладаетъ многими свойствами. Очевидно, самая дедукція получаетъ особый характеръ въ зависимости отъ того, какое свойство будетъ отмѣчено и подчеркнуто. Слѣдовательно, и содержаніе категорій, естественнаго состоянія, договора и естественнаго права получитъ всякій разъ особое изложеніе; потому что природа (естество) индивида всякій разъ получаетъ особое выраженіе. Гуго-Гроцій, Локкъ, Пуффендорфъ, Томазій, Вольфъ, Монтескье, Руссо,—всѣ говорятъ объ естественномъ состояніи и договорѣ, но разумѣютъ подъ ними не одно и то же. Содержаніе этихъ категорій въ исторіи школы мѣняется. И изображеніе человѣческой природы различно. Такъ, appetitus societatis Г. Гроція Томазій называетъ чувствомъ симпатіи и даже любовью. Другіе писатели, какъ Локкъ, Монтескье, Руссо, говорятъ о свободѣ.

Эти разногласія, нужно замѣтить, происходятъ не только въ силу методологическихъ причинъ. Измѣняется до нѣкоторой степени и предметъ самаго изученія. На пространствѣ XVII и XVIII столѣтій государства Европы въ своемъ внутреннемъ строеніи существенно измѣняются. Англія переживаетъ въ XVII столѣтіи великую революцію 1649 года и другую, т. н. мирную революцію 1688. Въ XVIII столѣтіи, вѣкѣ просвѣщенія и т. н. просвѣщеннаго абсолютизма, происходятъ такія явленія, какъ отмѣна крѣпостного права, а ростъ промышленности и соотвѣтственно ростъ городовъ, сосредоточивающихъ въ себѣ капиталы и научное образованіе, (руководящая роль духовенства и дворянства постепенно падаетъ) выдвигаетъ на передній планъ соціальное значеніе третьяго сословія (горожанъ). Ростъ самосознанія, ростъ личности, обусловленный прогрессомъ научнаго образованія съ одной стороны и успѣхами матеріальной культуры съ другой, выдвигаетъ на первый планъ идею свободы. Идея свободы становится центральной идеей политическихъ теорій. Три писателя, сочиненія которыхъ оказали наибольшее вліяніе на теорію и практику политической жизни, именно: Локкъ, Ментескье и Руссо въ своихъ ученіяхъ подробно останавливаются на понятіи свободы. Въ немъ они хотятъ усмотрѣть то начало, которое связываетъ и должно связывать элементы соціальнаго тѣла въ единство одного цѣлаго. Государство въ ихъ представленіи — совокупность не просто нату-

ральныхъ индивидовъ Гоббса, а совокупность подданыхъ и граждан̂ъ, связанныхъ между собою единствомъ правовой связи. Право связываетъ людей въ г-во, право есть та связь, которая соединяетъ ихъ въ соціальное и политическое тѣло. Элементы, составляющіе г-во, обладаютъ неотчуждаемыми правами личности, это свободныя существа. Государство и есть выраженіе, эффектъ, слѣдствіе этой свободной, т. е. нравственно разумной природы человѣка. И г-во по своей сущности должно стремиться не къ тому, что стѣсняетъ эту свободу, а содѣйствовать ея росту, укрѣпленію и развитію. Средствомъ для этого являются по Локку и Монтескье раздѣленіе властей, по Руссо же наоборотъ — принципъ народнаго суверенитета, во имя котораго законодательствующая воля всего народа является источникомъ всякаго права въ г-вѣ. У всѣхъ этихъ писателей конструкція государства перестаетъ быть натуралистической, она перенесена въ область этическихъ понятій: неотчуждаемыхъ правъ, личности, свободы и т. д. Это перенесеніе понятій въ область этики есть огромный шагъ впередъ по сравненію съ натуралистическими концепціями Гоббса, Спинозы и Кумберленда. Но въ то же время эти теоріи, при внимательномъ разсмотрѣніи дѣла, оказываются недостроенными, недоконченными. Остается неяснымъ существо правовой связанности, неясна и связь понятія права съ понятіемъ свободы. Болѣе полное рѣшеніе этихъ вопросовъ мы находимъ у Канта. Прежде чѣмъ перейти къ дальнѣйшему, подведемъ итоги нашему изложенію.

Какъ мы видѣли, категоріи естественнаго состоянія и договора у писателей школы естественнаго права въ XVII и XVIII в. в. не суть указанія на историческія событія. Относительно теорій натуралистическихъ у Гоббса, Спинозы, Кумберленда это очевидно вытекаетъ какъ изъ буквально-понимаемаго текста этихъ писателей, такъ и изъ духа метода, прилагаемаго ими къ изученію соціальнаго тѣла. Это категоріи математическаго метода, а не ссылка на историческіе факты, когда то и гдѣ то совершившіеся. Но тоже самое должно сказать и относительно т. н. общежительныхъ теорій. И въ этихъ послѣднихъ тѣ же категоріи имѣютъ значеніе вспомогательныхъ построеній для дедукціи права и г-ва изъ свойствъ человѣческой природы. Никто изъ нихъ не считалъ естественнаго состоянія и договора историческими фактами. Только у Локка и Пуффендорфа, какъ отмѣчаетъ Еллинекъ, можно замѣтить нѣкоторыя колебанія въ этомъ отношеніи, такъ какъ они повидимому склонны придавать этимъ категоріямъ смыслъ не только принциповъ дедукціи, но и смыслъ историческихъ событій. Однако и у нихъ этотъ уклонъ въ сторону историзма стоитъ въ противорѣчіи съ ихъ методомъ, который остается по существу методомъ математической дедукціи. Поэтому говорить о т. н. „договорной теоріи государства“ у писателей XVII и XVIII в. в., приписывая имъ при этомъ пониманіе договора въ смы-

слѣ историческаго событія, положившаго когда то основаніе государству, является чистымъ недоразумѣніемъ. Произошло это недоразумѣніе слѣдующимъ образомъ.

Въ началѣ XIX вѣка, послѣ французской революціи, прежде едва намѣчавшійся интересъ къ историческимъ изслѣдованіямъ пробуждается съ необыкновенною силою. Возникаетъ и въ юриспруденціи т. н. историческая школа юристовъ (Гуго, Савиньи, Пухта, Іерингъ). Какъ XVII и XVIII вѣкъ живетъ подъ впечатлѣніемъ великихъ открытій естествознанія и стремится распространить его методы на всѣ области человѣческаго знанія, такъ въ XIX вѣкѣ историзмъ становится господствующимъ стремленіемъ вѣка и методы историческаго изслѣдованія стремятся приложить ко всѣмъ областямъ человѣческаго знанія, полагая, что вскрыть генезисъ явленія, значитъ тѣмъ самымъ его объяснить. Не только происхожденіе неорганическаго и органическаго міра, не только право, г-во, мораль, но и самое познаніе хотятъ понять, какъ генетически происшедшее, въ постепенномъ развитіи данное изъ нѣкоторыхъ первоначальныхъ элементовъ. Писатели XIX вѣка, воспитанные въ идеяхъ историзма, и потерявшіе смыслъ и вкусъ къ математическимъ дедукціямъ математическаго естествознанія и поняли своихъ предшественниковъ XVII и XVIII в.в. уже не въ ихъ собственныхъ точкахъ зрѣнія, а съ своихъ точекъ зрѣнія, истолковавъ категоріи математической дедукціи какъ историческія событія. Отсюда и ведетъ свое начало и до сихъ поръ распространенныя возраженія противъ категорій естественнаго состоянія и договора у писателей XVII и XVIII в. в.

Возражаютъ, что историческія изслѣдованія не подтверждаютъ предположенія о такомъ состояніи людей, которое бы въ качествѣ естественнаго предшествовало государственному, что наоборотъ, всѣ данныя исторіи, археологіи, палеонтологіи указываютъ намъ, что человѣкъ всегда жилъ въ обществѣ; мало того, что и то животное, отъ котораго произошелъ человѣкъ, было уже животнымъ общественнымъ. Все это совершенно вѣрно, но все это нисколько не касается ученія объ естественномъ состояніи у писателей XVII и XVIII в. в. Они вовсе не ставятъ вопроса о томъ, было ли когда въ исторіи естественное состояніе, какъ предшествовавшее г-ву, или нѣтъ. Государство не произошло, а происходитъ, во всякій данный моментъ происходитъ, по этому и вопросъ стоитъ такъ: какія свойства нужно мыслить въ человѣческой природѣ, чтобы изъ нихъ можно бы было понять г-во? Какія свойства?—Страхъ ли, благожелательство, appetitus societatis, симпатію, любовь, свободу? Все это вопросы, совершенно независящіе отъ того, будемъ ли мы считать естественное состояніе за историческій фактъ или нѣтъ, и если историческія изслѣдованія утверждаютъ, что естественнаго состоянія не было, то вопросъ тѣмъ не менѣе остается. Ибо вопросъ идетъ не объ историческомъ событіи, было оно или не было, а вопросъ о тѣхъ свой-

ствахъ въ человѣческой природѣ, которыя создаютъ (не однажды и когда то), непрерывно и всегда создаютъ государство. И споры по поводу того, можно ли признать договоръ, какъ историческое событіе, положившее начало г-ву, или нѣтъ, — не затрогиваютъ существа построеній у писателей XVII и XVIII в. в.

Ссылаются на то, что нѣкоторыя государства дѣйствительно произошли путемъ договора. Германская имперія создалась въ 1866 г. путемъ договора между г-вами, вошедшими въ составъ объединенной Германіи. Швейцарія существуетъ въ силу договора, заключеннаго между собою ея кантонами. С. А. Штаты создались въ результатѣ договора. Нѣкоторые штаты Сѣверной Америки создались путемъ договора. Такъ основанъ напр. штатъ, извѣстный подъ именемъ Новой Англіи. Его основатели еще на пути изъ Англіи въ Америку на кораблѣ заключили между собою письменный договоръ объ основаніи г-ва, а по прибытіи на мѣсто его осуществили. Другіе справедливо ссылаются на то, что нѣтъ возможности установить исторически наличность договора, какъ историческаго событія, предшествовавшаго вообще основанію всякаго г-ва. Всѣ эти соображенія не касаются однако существа построеній у представителей школы е. права. Договоръ не есть въ ихъ построеніяхъ историческая категорія. Вопросъ ставится у нихъ не такъ, какъ произошло (когда то и однажды) государство, а какъ оно происходитъ. Вопросъ идетъ о связи между отдѣльными элементами соціальнаго цѣлаго. Въ чемъ эта связь? Какова природа этой связи? Если бы исторически было доказано, что всѣ государства имѣютъ въ своемъ основаніи историческое событіе, именно договоръ, или было бы доказано, что ни одно г-во не имѣетъ за собою этого историческаго событія, то проблема связи элементовъ соціальнаго цѣлаго все же остается. Если бы было доказано, что всѣ государства имѣютъ за собою когда то бывшее событіе договора, то вопросъ о происхожденіи г-ва тѣмъ самымъ нисколько не рѣшается. Ибо мы спросили бы тогда, почему же люди заключили этотъ договоръ? Само по себѣ внѣшнее событіе договора нисколько не продвигаетъ насъ въ рѣшеніи проблемы, ибо спрашивается не объ историческомъ событіи, а о происхожденіи г-ва изъ человѣческой природы. Поэтому не договоръ вообще, а его содержаніе, его конструкція въ той или другой политической теоріи — вотъ что имѣетъ значеніе. Ибо въ этомъ „договорѣ“ дается всегда ученіе о той связи, которая соединяетъ элементы соціальнаго тѣла въ единство. Мы видѣли, что у Гоббса этотъ „договоръ“ имѣетъ натуралистическій характеръ, а у другихъ писателей, особенно, напримѣръ, у Руссо, онъ имѣетъ юридическій характеръ. Категорія договора у писателей школы ест. права есть сокращенное выраженіе г-ва, именно, г-ва, какъ правового явленія. Государство есть необозримое разнообразное. Обозначая его какъ договоръ, писатели школы е. права выдѣляли изъ необозримаго ра-

образнаго г-ва ту линію явленій, которая выступаетъ въ г-вѣ, какъ явленіи правовомъ. Они говорили тогда о правахъ и обязанностяхъ, о свободѣ и средствахъ ея обезпеченія въ г-омъ устройствѣ, словомъ, они говорили о той связи, которая соединяетъ элементы соціальнаго цѣлаго въ единство. Къ сожалѣнію, недостатокъ методологической точности и вліяніе натуралистическихъ тенденцій вѣка иногда затемняли ихъ построенія; понятіе свободы, связь этого понятіи съ правомъ съ одной стороны, этикой, съ другой, словомъ, всѣ методологическіе предпосылки ихъ построеній остались въ тѣни. Задачу выяснить эти предпосылки взяла на себя критическая философія Канта.

Но историческія тенденціи начала XIX вѣка и наступившая послѣ Великой французской революціи реакція отодвинули великія идеи свободы, а вмѣстѣ и критическую философію, на задній планъ. Мысль принимаетъ новое теченіе, возникаютъ новыя теоріи о правѣ и г-вѣ, главнымъ образомъ подъ вліяніемъ англо-французскаго позитивизма. Изъ нихъ мы разсмотримъ въ дальнѣйшемъ теоріи: солидаристическую, органическую матеріалистическую и психологическую.

VIII. Солидаристическая теорія общества.

Терминъ позитивизмъ, позитивная философія (positivisme, la philosophie positive) встрѣчается еще у С.-Симона, однако по всей справедливости О. Контъ считается творцомъ позитивизма, потому что только онъ возвелъ это понятіе въ принципъ философіи и далъ цѣльную систему. Два главныхъ сочиненія оставилъ послѣ себя О. Контъ: „Курсъ позитивной философіи“ въ 6 томахъ (Cours de philosophie pisitive, I т. 1830 г. и VI въ 1842 г.) и „Систему позитивной политики“ въ 4 томахъ (Sistème de politique positive, I—IV t., 1851—54[1]). Вопросъ о внутреннемъ единствѣ обоихъ этихъ трактовъ оказался спорнымъ и раздѣлилъ послѣдователей О. Конта на два лагеря. Правовѣрные позитивисты, какъ аббатъ Губеръ, признаютъ обѣ работы Конта вполнѣ „позитивными“, но вліятельнѣйшіе ученики и послѣдователи Конта, какъ Литре, Милль, Льюисъ, объявили послѣднее сочиненіе Конта метафизическимъ, болѣе того, аберраціей ума великаго мыслителя, и серьезное значеніе для науки признали только за „Курсомъ положительной философіи“. Они очистили и исправили доктрину Конта, устранивъ изъ нея всѣ «метафизическіе» элементы и придавъ ей здравомысленный видъ; въ частности, Милль своей „Системой логики“ подвелъ подъ нее солидный фундаментъ. Въ этомъ исправленномъ видѣ ученіе Конта получило широкое распространеніе и оказало большое вліяніе на разработку науки во всѣхъ ея областяхъ. И такъ какъ въ разъясненіи и истолкованіи принципіальныхъ

[1]) Ниже мы цитируемъ: Cours de philosophie positive по третьему изданію, Paris 1869.

основаній позитивизма участвовали, главнымъ образомъ, писатели французы и англичане, то позитивизмъ, о которомъ мы говоримъ, называютъ иногда англо-французскимъ или конто-миллевскимъ. Въ дальнѣйшемъ, говоря о позитивизмѣ, позитивной или, что то же, положительной философіи, мы будемъ имѣть въ виду позитивизмъ Конта въ его англо-французскомъ выраженіи[1]). Посмотримъ, въ чемъ состоятъ отличительныя черты философіи позитивизма, для чего постараемся охарактеризовать кратко принципъ и методъ этой философіи.

Подъ принципомъ всякой данной системы разумѣется или та цѣль, къ которой она стремится, или то „начало всѣхъ вещей", которое она выдаетъ за найденное ею. Принципъ позитивизма не только не есть вообще какое либо начало вещей, а онъ формулируется въ прямой оппозиціи къ возможности указывать это начало и вообще говорить о немъ. Принципъ позитивизма есть не начало вещей, а нѣкоторая цѣль, которую онъ стремится выполнить въ философіи и на которую указываетъ само названіе этой философіи: позитивизмъ. Въ этомъ названіи философія позитивизма хочетъ указать, что она стремится дать не какое либо знаніе, а знаніе позитивное, положительное. Положительный или позитивный характеръ знанія она опредѣляетъ при этомъ, какъ противоположность метафизическому. Въ то время какъ послѣднее претендуетъ на познаніе сущностей вещей, или начала всѣхъ вещей, позитивизмъ отказываетъ въ его возможности. Онъ утверждаетъ, что возможно только познаніе явленій, а не сущностей вещей. Есть познаваемое и непознаваемое. Познаваемы только явленія. Тотъ путь, который ведетъ къ познанію явленій, есть путь наблюденія и опыта, путь индуктивнаго изслѣдованія. Если всѣ тѣ правила, которыя нужно соблюдать при наблюденіи и опытѣ, чтобы сдѣлать отсюда цѣнныя обобщенія и выводы (т. е. познать законы явленій), если всѣ эти правила свести въ порядокъ и систему, то получится логика позитивнаго познанія. Эту задачу выполняетъ индуктивная логика Милля, формулирующая тѣ правила, при помощи которыхъ можно и должно стремиться къ открытію законовъ явленій.

Эта характеристика позитивизма, какъ философскаго направленія, является наиболѣе распространенной и составляетъ, можно сказать, communis opinio doctorum. Рѣже отмѣчаютъ другія черты позитивизма, и между ними ту, которую мы сейчасъ отмѣтимъ и которая для нашихъ цѣлей—методологіи общественныхъ наукъ—имѣетъ особо

---

[1]) Что касается рѣшенія спора по существу о внутреннемъ единствѣ главныхъ, названныхъ выше, трактатовъ О. Конта, то правильное рѣшеніе вопроса, какъ намъ представляется, дано у Вл. Соловьева, который различаетъ у Конта не одну а *двѣ различныхъ* системы. См. интересную и поучительную статью Вл. Соловьева въ энциклопедическомъ словарѣ Брокгауза и Ефрона, кн. 31, Контъ.

важное значеніе. Мы имѣемъ въ виду натуралистическій характеръ философіи позитивизма. Онъ выражается въ томъ, что точки зрѣнія и методы естественныхъ наукъ философія позитивизма стремится распространить и на сферу наукъ гуманитарныхъ: исторію, этику, политику, правовѣдѣніе. Такая задача была поставлена еще Бэкономъ, который и является, собственно говоря, истиннымъ родоначальникомъ того типа мышленія, который былъ названъ впослѣдствіи позитивизмомъ. Естественная наука, говорилъ Бэконъ, есть великая мать всѣхъ наукъ; на ея основаніи должны обновится не только физическія ученія, какъ напр. астрономія, оптика, механика, медицина и проч., но также, „что многихъ удивитъ“ гуманистическія, какъ напр. мораль, политика, логика (Novum Organon. I, 78—80). И ближайшій ученикъ Конта, Джонъ Стюартъ Милль, какъ справедливо замѣчаетъ Минто, написалъ свою логику не затѣмъ, чтобы научить естествоиспытателей, какъ имъ нужно дѣлать свои открытія, а затѣмъ, чтобы, установивъ пріемы точныхъ наукъ, приложить потомъ эти пріемы въ наукахъ объ обществѣ. Кромѣ Спенсера, только еще Контъ сдѣлалъ попытку во всей полнотѣ и систематически осуществить эту программу позитивизма. Ибо, какъ извѣстно, главною задачей всей системы О. Конта было обосновать новую науку объ обществѣ. Эту науку онъ назвалъ соціологіей. Замыселъ былъ въ томъ, чтобы дать такую науку объ обществѣ, которая была бы не что иное какъ „соціальная физика“— physic social (I, 74; IV, 12). Другими словами, къ явленіямъ соціальной жизни О. Контъ хотѣлъ приложить тѣ же методы, какіе имѣютъ мѣсто въ наукахъ о природѣ. Какъ мы видимъ, Контъ рѣшаетъ ту же самую проблему соціальной физики, которую мы наблюдали въ механической теоріи общества Гоббса, только термины, въ которыхъ рѣшается этотъ вопросъ въ позитивизмѣ, какъ увидимъ, совсѣмъ другіе. Философія позитивизма, оказавшая чрезвычайно большое вліяніе на умы, создала нѣсколько теорій объ обществѣ солидаристическую, органическую, матеріалистическую и психологическую. Обратимся къ ихъ разсмотрѣнію и остановимся прежде всего на солидаристической теоріи общества.

Основной тезисъ солидаристической теоріи общества можно формулировать такъ: общество есть солидарность, т. е. общество, какъ цѣлое, слагается изъ частей, которыя „солидарны“ между собой, или, подчиняются „закону солидарности“. Въ такой общей формѣ тезисъ этотъ обниметъ собою всѣ ученія солидаризма. Однако ясно, что, несмотря на свою широкую популярность, логическое содержаніе понятія солидарности далеко не представляется очевиднымъ само собою и требуетъ спеціальнаго разъясненія, анализа и критики. И очевидно, что разногласія относительно *понятія* солидарности раздѣлятъ и представителей солидаризма на группы и фракціи. Среди современныхъ ученій солидаристическая теорія объ обществѣ пользуется популярностью во Франціи и имѣетъ тамъ видныхъ представи-

телей въ лицѣ, напримѣръ, Дюги, Леона Буржуа и др. Но родоначальникомъ этой теоріи, по справедливости, нужно считать О. Конта, который придумалъ и терминъ и его смыслъ. И такъ какъ въ ученіи Конта понятіе солидарности является центральнымъ понятіемъ цѣлой философской системы, то всѣ затрудненія при проведеніи точки зрѣнія солидаризма всего яснѣе наблюдаются у О. Конта. Солидаристическая теорія общества у О. Конта имѣетъ поэтому большой теоретическій интересъ, и мы остановимся на этой теоріи нѣсколько подробнѣе.

Одною изъ главныхъ задачъ систематической философіи О. Конта (въ первой системѣ его, см. выше) была задача обосновать новую науку объ обществѣ. Для этой науки онъ придумалъ и новое слово: соціологія, которое вошло въ обиходъ и получило право гражданства. По замыслу О. Конта эта новая наука должна была строиться по тѣмъ же самымъ методамъ, которые прилагаются къ изученію явленій природы. Въ общей классификаціи наукъ, которую предложилъ О. Контъ, соціологія стоитъ въ одной плоскости съ науками естественными. Она есть часть и продолженіе естественныхъ наукъ. Явленія природы и явленія соціальныя различаются между собою не качественно, не принципіально, не какъ роды, а различаются между собою количественно, случайно, какъ виды одного и того же рода. Чтобы понять смыслъ этого различія, припомнимъ въ общихъ чертахъ классификацію наукъ О. Конта. Въ основу ея положенъ принципъ классификаціи явленій. Явленія различаются между собою по степени сложности, т. е. по суммѣ присущихъ имъ признаковъ. Но извѣстно, что содержаніе и объемъ понятія обратно пропорціональны, т. е. чѣмъ шире содержаніе, тѣмъ уже объемъ, и наоборотъ, чѣмъ шире объемъ, тѣмъ уже содержаніе. Всѣ явленія со стороны ихъ объема и содержанія, можно расположить въ лѣстницу ступеней, вершину ея займутъ самыя широкія по объему, но самыя бѣдныя по содержанію, а нижнюю ступень этой лѣстницы, наоборотъ, займутъ такіе признаки явленій, которые имѣютъ самый незначительный объемъ, но за то самое богатое содержаніе. Но при этомъ ступени должны быть расположены такъ, чтобы каждая слѣдующая ступень въ порядкѣ ихъ слѣдованія другъ за другомъ заключала въ себѣ всѣ признаки предыдущей + свои собственныя. Въ такомъ случаѣ на самую верхнюю ступень этой мысленной лѣстницы мы должны поставить математику, ибо она изучаетъ самые общіе признаки вещей, такіе, которые свойственны *всѣмъ* вещамъ без исключенія; на слѣдующую— явленія физики, ибо физическія тѣла обладаютъ всѣми признаками математическихъ и имѣютъ кромѣ того свои собственныя: тяжесть; на слѣдующую за ними явленія химіи, далѣе біологіи и, наконецъ, соціологіи. Для того, чтобы понять явленія общественной жизни, необходимо вооружиться знаніями и математики, и физики, и химіи, и біологіи, ибо соціальное тѣло имѣетъ всѣ признаки математическаго + физическаго + химическаго + біологическаго + свои соб-

ственныя. Такимъ образомъ, явленія соціологіи отъ явленій естествознанія различаются всего лишь по степени своей общности: они уже по объему, но богаче по содержанію. Въ этомъ, и только въ этомъ и лежитъ все различіе. И такъ какъ основной законъ всѣхъ явленій безъ исключенія О. Контъ видѣлъ въ „законѣ солидарности явленій“, явленія естествознанія отъ явленій соціальныхъ онъ отличилъ лишь количественно, по степени солидарности. „Солидарность— указываетъ О. Контъ—тѣмъ больше, тѣмъ яснѣе обозначается, чѣмъ сложнѣе явленія, въ сферѣ которыхъ она обнаруживается, слѣдовательно солидарность въ наивысшей степени обнаруживается именно въ соціальныхъ явленіяхъ“ (IV, 234, 261). Но прежде чѣмъ поставить вопросъ о томъ, что разумѣетъ О. Контъ подъ словомъ солидарность, замѣтимъ слѣдующее. Такъ какъ всѣ явленія, какія только ни предлежатъ нашему разуму, имѣютъ еще и свою исторію, то необходимо вообще различить законы явленій: статическіе и динамическіе, въ частности и соціологія должна распадаться на двѣ основныхъ части: статику и динамику. Статика должна изслѣдовать законы взаимодѣйствія различныхъ общественныхъ элементовъ на каждой ступени, а динамика законы слѣдованія ихъ другъ за другомъ въ общемъ движеніи. Первые подводятся Контомъ подъ общее понятіе „системы“ и въ политикѣ отвѣчаютъ началу „порядка“, а вторые подъ общее понятіе развитія, эволюціи и соотвѣтствуютъ началу прогресса (IV, 318—324). Но при этомъ законъ солидарности явленій остается основнымъ какъ для законовъ статики, такъ и для законовъ динамики соціальныхъ тѣлъ. Переходя къ анализу содержанія и смысла понятія солидарности у О. Конта, замѣтимъ еще, что для обозначенія того основного закона, которому подчиняются явленія соціальной жизни, самъ Контъ употреблялъ три слова: consensus universel, solidarité fondamental и harmonie spontanée (IV, 235—237; 242-243). Всѣ они, какъ можно думать, должны, по мысли Конта, означать одно и то же. Въ общее употребленіе вошло слово солидарность. Самъ Контъ нигдѣ не далъ его спеціальнаго опредѣленія и анализа, но пользуется имъ всюду. Такимъ образомъ, точное понятіе солидарности со стороны своего логическаго содержанія можетъ быть установлено только путемъ анализа того смысла, какой вкладывалъ въ него О. Контъ въ томъ или другомъ случаѣ. И такъ какъ понятіе солидарности является однимъ изъ центральныхъ во всей системѣ О. Конта, то намъ необходимо прослѣдить его на протяженіи этой системы отъ начала и до конца ея, хотя лишь въ главныхъ пунктахъ этой системы.

Самое общее представленіе, обозначаемое словомъ солидарность можно описать такъ, что это есть согласіе, гармонія, связанность нѣкоторыхъ элементовъ нѣкотораго цѣлаго. Повидимому солидарность въ такомъ общемъ и широкомъ смыслѣ Контъ считалъ сплошнымъ міровымъ закономъ. Этотъ законъ встрѣчается уже въ неор-

ганическомъ мірѣ (астрономія), играетъ существенную роль въ мірѣ растеній, далѣе въ мірѣ животныхъ, и, наконецъ, достигаетъ своего максимума въ мірѣ людей. Законъ этотъ въ мірѣ животныхъ есть основной біологическій законъ. Этотъ законъ и переносится Контомъ на общество. Въ организмѣ части и цѣлое солидарны, т. е. во время дѣйствія части тѣла содѣйствуютъ другъ другу. Но соціологія есть прямое продолженіе біологіи. Біологія изучаетъ организмы растеній и животныхъ. Общество есть тоже организмъ: organisme social, systême organique, organisme collectif (IV, 237, 253; VI, 712). Законы біологіи суть вмѣстѣ и законы соціологіи. Слѣдовательно, солидарность частей и цѣлаго въ индивидуальномъ организмѣ имѣетъ мѣсто и въ организмѣ соціальномъ. „Всевозможныя стороны соціальнаго организма (tous les aspects possibles de l'organisme social)—говоритъ Контъ—всѣ соціальные элементы, или modi, находятся между собою въ существенной солидарности (solidarité fondamentale) (IV, 235—237); и еще: „научное основаніе статическаго закона состоитъ въ очевидной самопроизвольной гармоніи, которая должна (?!) всегда стремиться господствовать (qui doit (?!) toujour tendre à regner) между цѣлымъ и частями общественной системы, элементы которой не могутъ не сочетаться окончательно способомъ, совершенно соотвѣтствующимъ ихъ собственной природѣ (IV, 335). Согласно указаннымъ опредѣленіямъ Контъ дѣлаетъ слѣдующія заключенія: всѣ стороны соціальной жизни должны изучаться въ связи, а не обособленно (IV, 255); политикъ, желающій измѣнить государственный строй или религіозныя вѣрованія, не смотря на общее состояніе цивилизаціи, долженъ потерпѣть неудачу (IV, 289); данное состояніе цивилизаціи порождаетъ и форму политической власти; обратное воздѣйствіе послѣдней на первое имѣетъ второстепенное значеніе (IV, 244—245). Изъ всѣхъ указанныхъ разъясненій Конта можно пока сдѣлать слѣдующіе выводы. Солидарность есть вообще согласіе, гармонія частей цѣлаго между собою въ цѣломъ. Далѣе, что это законъ астрономическій; біологическій; основной статическій въ соціологіи. Хотя и то и другое и третье покрывается словомъ солидарность, однако солидарность, какъ законъ соціологіи, получаетъ и нѣкоторый плюсъ. Именно то, что во вселенной и въ мірѣ организмовъ констатируется какъ фактъ, то въ соціологіи представляется не столько фактомъ, который должна установить наука, сколько тенденціей, идеаломъ, въ направленіи котораго должно разсматривать явленія соціальной жизни. Эти послѣднія не то что солидарны, а ихъ нужно разсматривать такъ, какъ если бы они были солидарны. Мы вернемся къ этому мѣсту построеній Конта въ критикѣ, а пока продолжимъ нашъ анализъ далѣе.

Въ чемъ, спрашиваемъ мы далѣе Конта, содержаніе солидарности именно въ соціальныхъ явленіяхъ? Кто тамъ солидаренъ, съ кѣмъ и въ чемъ? Какъ очевидно, дѣло должно итти объ элементахъ общества и о солидарности ихъ между собою. Контъ указалъ слѣ-

дущія соціальныя единицы: индивидъ, семья, корпорація, государство человѣчество. Посмотримъ, въ чемъ и какъ проявляется въ нихъ законъ солидарности.—Разсматривая индивида, какъ соціальную единицу, Контъ нашелъ въ немъ два свойства: во первыхъ, преобладаніе эгоистическихъ наклонностей надъ альтруистическими (общественными), и, во вторыхъ, отвращеніе къ умственному труду. Оба свойства (два „біологическихъ факта", какъ говоритъ Контъ) не только не гармонируютъ съ тѣми требованіями, которыя предъявляетъ къ человѣку общество, а стоятъ къ нимъ, какъ очевидно, въ прямой противоположности и антагонизмѣ. Ибо соціальное требуетъ отъ человѣка общественныхъ наклонностей, а личное въ немъ глубоко эгоистическое (IV, 396—397), соціальное требуетъ отъ человѣка усиленной умственной дѣятельности, а личное чувствуетъ природное отвращеніе къ умственному труду. Контъ назвалъ это печальнымъ совпаденіемъ! (une déplorable coincidence, IV, 388). Но совпаденіе это печально не только само по себѣ, но печально, какъ очевидно, и для самого закона солидарности. Ибо, если солидарность есть законъ соціальныхъ явленій, то это законъ *всѣхъ* соціальныхъ явленій, а здѣсь уже въ первоначальномъ атомѣ, изъ котораго слагается соціальное тѣло, мы получаемъ не гармонію, согласіе, солидарность, а антагонизмъ, борьбу, coincidence déplorable! Спасая свой принципъ солидарности, Контъ объявилъ отдѣльнаго человѣка—фикціей, реальностью—человѣчество въ цѣломъ (IV, 417), а первою соціальною единицей семью (IV, 398). Семья—говоритъ Контъ—является необходимымъ зародышемъ существенныхъ для общества наклонностей (dispositions) (IV, 399);—семья есть школа соціальной жизни (IV, 411). Но въ чемъ же солидарность въ семьѣ и между кѣмъ? Части семьи мужъ и жена, отецъ и дѣти. Солидарность же между ними покоится на началѣ субординаціи: жена, какъ существо низшее по способности къ умственному труду и управленію, должна подчиняться мужу; а дѣти, какъ слабыя, должны подчиняться родителямъ (IV, 402—403, 406—408). Это съ одной стороны. Но съ другой стороны Контъ признаетъ единство семьи основаннымъ на совокупной цѣли, на связи преимущественно нравственной (IV, 399—400), призванной удовлетворять симпатическія наклонности человѣка, болѣе развитыя у женщины[1]. Группы семействъ—такъ ведетъ далѣе свое разсужденіе О. Контъ—образуютъ общественный организмъ. Біологическія изслѣдованія показываютъ, что возрастающее совершенство животнаго организма заключается въ спеціализаціи его функцій. Эти функціи выполняются все болѣе и болѣе обособленными и все-таки солидарными между собою органами. Таковъ же характеръ и организма соціальнаго. И развитіе организма соціальнаго идетъ въ томъ же напра-

[1]) См. Чичеринъ: Полож. фил. и ед. н., стр. 229 и слѣд.

вленіи: раздѣленіи труда и кооперативномъ его характерѣ, который возрастаетъ вмѣстѣ съ усложеніемъ общества (IV, 417—427). Однако же раздѣленіе труда въ своемъ крайнемъ выраженіи ведетъ къ уничтоженію солидарности. „Судьба рабочаго—говоритъ Контъ—занятого въ теченіи всей своей жизни фабрикаціею ножей или булавочныхъ головокъ, справедливо заслуживаетъ сожалѣнія, но здравая философія должна не менѣе сожалѣть человѣка, исключительно и постоянно занятого рѣшеніемъ уравненій и классификацией насѣкомыхъ" (IV, 427—430). И въ томъ и другомъ случаѣ происходитъ обособленіе частныхъ интересовъ отъ общихъ и возможно уничтоженіе солидарности. Въ этомъ пунктѣ разсужденій Контъ снова спасаетъ принципъ солидарности и на этотъ разъ черезъ идею правительства. Назначеніе правительства по Конту какъ разъ въ томъ, чтобы сдерживать и предупреждать по возможности разногласіе между чувствами, идеями и интересами, т. е., другими словами, въ томъ, чтобы поддерживать солидарность. „Характерная черта правительства--говоритъ Контъ—съ какой бы точки зрѣнія мы его ни разсматривали, заключается въ преобладаніи духа цѣлаго" (IV, 430—431).

Но какимъ образомъ возникаетъ правительство? Контъ старается объяснить значеніе и назначеніе правительства изъ самаго хода соціальной жизни. Правительство возникаетъ естественно. Эта дедукція правительства изъ хода соціальной жизни представляетъ любопытнѣйшую страницу въ системѣ Конта. Раздѣленіе труда и спеціализація занятій — такъ разсуждаетъ Контъ -- ведетъ къ неравенству имущественному и нравственному. Неравенство ведетъ къ подчиненію слабыхъ сильнымъ и умнымъ. Этими сильными и умными являются тѣ, которые отправляютъ въ обществѣ болѣе общія, болѣе абстрактныя функціи. „Анализируя подчиненіе однихъ лицъ другимъ — говоритъ Контъ — легко видѣть законъ его, заключающійся въ томъ, что различные виды частной дѣятельности естественно подпадаютъ подъ управленіе тѣхъ функцій, которыя обладаютъ непосредственно высшею степенью общности" (IV, 433-434). И еще: „частныя функціи соціальной жизни, вступая въ отношенія, имѣющія все болѣе общій характеръ, должны подчиняться руководству самой общей функціи, которая состоитъ въ воздѣйствіи цѣлаго на части" (IV, 435) [1]). Но кто же отправляетъ самыя общія функціи, подъ которыя подходитъ наибольшій кругъ частныхъ дѣятельностей въ обществѣ? Кто долженъ стоять на верху непрерывной іерархіи все большей и большей общности труда въ гражданскомъ обществѣ? — Банкиры — отвѣчаетъ Контъ — и банкиры-то и должны составлять правительство. Но гдѣ же — спросите вы — различіе между обществомъ и государствомъ, между публичнымъ и гражданскимъ

---

[1]) См. Чичеринъ. Полож. фипософія, стр. 232.

правомъ? Такого различія нѣтъ. Гражданское общество непосредственно переходитъ въ государство и категоріи права замѣнилъ принципъ солидарности. Стоитъ остановиться подробнѣе на этой единственной въ своемъ родѣ дедукціи правительства изъ хода соціальной жизни. Болѣе подробную картину правительства у Конта находимъ во второй части его соціологіи и именно тамъ, гдѣ Контъ рисуетъ передъ нами третью фазу развитія человѣчества: позитивное состояніе человѣчества.

Но здѣсь необходимо замѣтить слѣдующее. Такъ какъ, и въ свойствахъ индивида и въ свойствахъ семьи и общества, законъ солидарности оказался, въ существѣ дѣла, мнимымъ, то Контъ объявилъ, что вообще индуктивный путь изслѣдованія (отъ частнаго къ общему) и дедукція изъ свойствъ отдѣльныхъ элементовъ, слагающихъ общество, невозможны въ соціологіи, т. е. что вообще невозможно выводить physique social изъ физіологіи, обнимающей въ себѣ и психологію (1, 74; IV, 345—346). Къ счастью—соображаетъ Контъ—открывается (за невозможностью итти отъ частнаго къ общему) возможность итти отъ общаго къ частному. Соціологія вмѣстѣ съ біологіей имѣетъ одну общую черту: они отправляются отъ цѣлаго къ частямъ (IV, 404). И такъ какъ индивидъ—фикція, а реально—человѣчество, то умственная и нравственная жизнь даже отдѣльныхъ лицъ можетъ быть изучена только соціологическимъ путемъ и френологія должна быть подчинена соціологіи (IV, 710—711). Допустимъ, что такъ; спрашиваемъ, въ чемъ же однако состоитъ реальное содержаніе закона солидарности, если мы станемъ наблюдать человѣчество въ его общемъ и цѣломъ. Разсматриваемое въ общемъ и цѣломъ человѣчество представляетъ изъ себя ступени развитія. Біологія оказываетъ здѣсь огромную услугу соціологіи; законы ихъ одни и тѣ же; можно умозаключать о мірѣ людей по міру животныхъ. Ламаркъ, Окенъ и Бленвиль установили serie biologique или hierarchie animale (VI, 237—271). Соотвѣтственно открываетъ Контъ serie sociologique или, что то же états sociaux, sociabiltés, degrés de sociabilité, degrés de l'echelle sociale, phases de sociabileté (IV, 334, 343; VI, 132, 533, 713). Такихъ états sociaux Контъ насчитываетъ, какъ извѣстно, три: теологическій, метафизическій и позитивный. Движеніе этихъ состояній, переходъ ихъ изъ одного въ другое, составляетъ предметъ динамики. Но сами по себѣ, независимо отъ этого перехода изъ одного въ другое, они суть, очевидно, и три возможныхъ типа статическаго состоянія и, слѣдовательно, принципъ солидарности сохраняетъ для каждаго состоянія свою силу. Но прежде чѣмъ искать отвѣта на вопросъ, между чѣмъ и въ чемъ будетъ состоять эта солидарность, необходимо принять въ соображеніе слѣдующія утвержденія Конта. Весь соціальный механизмъ покоится въ конечномъ счетѣ на мнѣніяхъ (Tout le méchanisme sociale repose finalement sur les opinions. 1, 40—41); и еще: порядокъ умственный есть

первое необходимое условіе всякаго другого (L'ordre intellectuel est la première base indispensable de tout autre ordre véritable. IV, 138). Подъ „мнѣніями“ и „установленнымъ порядкомъ“ разумѣются здѣсь тѣ идеи, которыя, какъ полагаетъ Контъ, локализованы въ верхне-передней части мозга (!), именно идеи философскія, а между ними моральныя и соціальныя (IV, 460—461). Поэтому: „исторія общества управляется исторіей духа (IV, 460); духовная жизнь, т. е. идеи составляютъ ядро соціальнаго бытія; для того, чтобы произвести измѣненія въ политическихъ и соціальныхъ учрежденіяхъ, нужно измѣнить идеи; статика будетъ тѣмъ совершеннѣе, чѣмъ устойчивѣе идеи даннаго общества и чѣмъ болѣе онѣ согласуются и сходятся другъ съ другомъ (IV, 78; VI, 481). Впрочемъ, при подробномъ проведеніи своего закона солидарности въ каждый изъ названныхъ выше періодовъ человѣчества, Контъ не вездѣ выдерживалъ одинъ и тотъ же порядокъ зависимостей между отдѣльными элементами въ системахъ культуры. Такъ, въ теологическій періодъ, какъ онъ утверждаетъ, опредѣляющая роль принадлежитъ идеямъ; въ метафизическій сами идеи стоятъ въ зависимости отъ индустріальнаго; а въ третьемъ, позитивномъ, какъ онъ думаетъ, снова одержатъ верхъ идеи и будутъ истинными организаторами всей соціальной жизни. Но посмотримъ, въ чемъ и какъ проявляется законъ солидарности въ каждый изъ періодовъ, переживаемыхъ человѣчествомъ.

Теологическій періодъ обнаруживаетъ три стадіи: фетишизмъ, политеизмъ и монотеизмъ. Каждая изъ этихъ фазъ создаетъ свою соціальную систему. Фетишизму соотвѣтствуетъ прирученіе полезныхъ животныхъ, занятіе земледѣліемъ и соціальная организація въ формѣ семьи (V, 60—70). Искусство въ эту эпоху развито очень слабо (V, 103—104). Политеизму соотвѣтствуетъ образованіе націй, г-въ, войны, рабство, образованіе жреческаго сословія; раздѣленіе властей, свѣтской отъ духовной, и первоначальное господство духовной власти (теократія) (V, 100). Искусство достигаетъ въ эту эпоху (классическую) блестящаго разцвѣта (V, 103—113). Монотеизму соотвѣтствуетъ единое и потому могучее духовенство. Отсюда раздѣленіе властей и борьба свѣтской и духовной власти. Начало морали беретъ верхъ надъ политикой, чего не было въ древности (V, 301; VI, 241, 274). Черты того же періода: феодолизмъ, паденіе военнаго духа, смягченіе сословныхъ различій и рабства, и паденіе искусства (V, 114;—155),

Второй типъ статики — періодъ метафизическій (приблизительно съ 1300 г. до Французской революціи). Здѣсь однако порядокъ соціальныхъ рядовъ обратный, т. е. уже не идеи опредѣляютъ соціальный строй, а, наоборотъ, сами идеи стоятъ въ зависимости отъ другихъ факторовъ соціальной жизни (VI, 62). Въ концѣ среднихъ вѣковъ Контъ находитъ четыре теченія (series) общественнаго развитія: индустріальное, эстетическое, научное и философское

(VI. 51; 53—54). Общій характеръ этого періода революціонный, въ этотъ періодъ рушатся основы средневѣковаго общества. Начало разрушенія лежитъ въ индустріализмѣ. Индустріализмъ, т. е. дѣятельность, направленная на производство матеріальныхъ благъ, явился въ результатѣ освобожденія крѣпостныхъ около конца среднихъ вѣковъ (VI, 58). Индустріализмъ въ союзѣ съ протестантизмомъ выдвинулъ принципъ свободной дѣятельности. Далѣе, индустріализмъ способствовалъ повышенію интелигентности и морали (собственно, большему ограниченію эгоизма соціальными инстинктами т. е. большей солидарности (VI, 84—85); онъ же, далѣе, повелъ къ изобрѣтенію машинъ (V, 229—330). Отношеніе всѣхъ этихъ четырехъ рядовъ къ власти таково, что сначала государство беретъ ихъ подъ свое покровительство: и индустрію, и искусство, и науку и философію. Но въ своемъ содержаніи наука и философія этого періода обнаруживаютъ разрушающее вліяніе какъ противъ церкви, такъ и противъ государства. Контъ усматриваетъ здѣсь три момента. Схоластическая метафизика въ сущности шла противъ церковной догмы (VI, 242—244). Протестанство посредствомъ догмата о свободѣ изслѣдованія и принципа свободы совѣсти разрушило церковную власть и ея авторитетъ, но само подчинилось свѣтской власти. Свѣтская власть достигаетъ здѣсь своего высшаго могущества. Деизмъ разрушаетъ, наконецъ, всякую вѣру вообще, даже и протестантскую (VI, 103). Начиная съ Гоббса и кончая Руссо, создается цѣлый рядъ метафизическихъ, совершенно не соотвѣтствующихъ опыту, теорій противъ свѣтской власти. Эти теоріи выдвинули новыя идеи: понятіе о всеобщемъ равенствѣ, неограниченной свободѣ, естественномъ состояніи, суверенитетѣ народа. Послѣдствіемъ этихъ идей является революція, которая тянется непрерывно на протяженіи всего метафизическаго періода, а съ 1789 г. принимаетъ острый характеръ. Так. обр., общій характеръ метафизическаго періода революціонный; онъ революціоненъ и въ отношеніи къ духовной и въ отношеніи къ свѣтской власти. Очевидно, что въ этомъ періодѣ Контъ находилъ всего менѣе признаковъ того, что можно назвать солидарностью. Поэтому онъ объявилъ метафизическую эпоху исключительно переходною. (И порядокъ идей въ эту эпоху какъ бы революціонный: не идейный опредѣляетъ всѣ другіе, а индустріальный опредѣляетъ даже и идейный). Назначеніе ея собственно въ томъ, чтобы подготовить, наконецъ, господство третьему періоду, — позитивному.

Позитивное состояніе является въ этомъ смыслѣ не только совершеннымъ, но въ сущности и единственно статическимъ, потому что два предшествующихъ только разлагались, чтобы подготовить послѣдній. Въ этомъ конечномъ состояніи общественнаго организма мы будемъ имѣть, очевидно, максимумъ солидарности, солидарность будетъ написана въ немъ, подобно какъ справедливость Платона въ его идеальномъ г-вѣ, большими буквами. Это позитивное состо-

яніе въ своемъ идеалѣ предносилось Конту, какъ правильное сочетаніе главнѣйшихъ чертъ предшествующихъ періодовъ. Остатки теологическаго и метафизическаго періодовъ Контъ видѣлъ въ двухъ партіяхъ своего времени: легитимистовъ и либераловъ. Въ первой онъ видѣлъ остатки отжившихъ свой вѣкъ богословскихъ воззрѣній, во второй порожденіе несостоятельной метафизики. Первая стоитъ за порядокъ, вторая за прогрессъ. Однако, согласно Конту, не имѣя никакихъ позитивныхъ основаній, онѣ не способны создать что либо положительное. Школа богословская проповѣдуетъ отжившія свой вѣкъ ученія и глуха къ потребностямъ новаго времени,—она слишкомъ консервативна. Школа метафизическая съ своими отрицательными ученіями способна только разрушать и безсильна для созданія,—она слишкомъ прогрессивна (IV, 24—69). Любопытно замѣтить, что подъ разрушающими ученіями метафизической школы, Контъ разумѣлъ: анархическія, какъ онъ выражался, начала свободы, какъ: свобода совѣсти, слова, печати (IV, 49, 54, 58), анархическое же начало равенства (IV, 63—64) и наконецъ, метафизическія начала народнаго суверенитета (IV, 65) и раздѣленія властей (IV, 17 [1]). Между тѣмъ задача политики по Конту въ томъ, чтобы правильно сочетать начало порядка съ началомъ прогресса. Но какъ понимать начало порядка и какъ понимать начало прогресса? Начало порядка Контъ находилъ въ теологическомъ періодѣ. Средневѣковый порядокъ и могучая организація папства были предметомъ особеннаго удивленія Конта. Этотъ порядокъ вызывалъ единственный упрекъ Конта въ томъ, что эта удивительная организація была основана на религіи, а не на положительной наукѣ (IV, 28). Слѣдовательно, идеальный строй долженъ сочетать въ себѣ именно эти два начала. Начало порядка найдетъ себѣ воплощеніе въ организаціи на подобіе папской, а начало прогресса въ томъ, что на мѣсто религіи станетъ положительная философія (IV, 131 и дальше). Представители положительной философіи составятъ корпорацію, которой будетъ принадлежать духовная власть въ государствѣ (autorité spirituelle). Въ дѣлахъ правительственныхъ голосъ философовъ будетъ имѣть совѣщательный характеръ, а въ дѣлахъ воспитанія ихъ голосъ рѣшающій. Вступленіе въ корпорацію позитивныхъ философовъ будетъ обставлено строгими требованіями нравственности и способности, а умамъ некомпетентнымъ обсужденіе высшихъ вопросовъ строго воспрещается. Свѣтскую власть составятъ начальники-промышленности (chefs industriels). Въ основу ихъ распредѣленія по разрядамъ будетъ положенъ принципъ возрастающей общности ихъ функцій. Низшую ступень займутъ земледѣльцы, вторую промышленники обрабатывающіе, выше станутъ купцы и, наконецъ, еще выше банкиры. Банкиры, такъ какъ

---

[1]) См. Чичеринъ: Положительная философія и единство науки, стр. 200—209.

они отправляютъ самыя общія и абстрактныя функціи, получаютъ и политическую власть (VI, 495; 501—502).

Остановимся на минуту и посмотримъ на все мысленное зданіе Конта. Не правда ли, какое стройное построеніе? Подобно тому какъ науки въ своей классификаціи представляютъ лѣстницу ступеней, восходящихъ отъ соціологіи ко все болѣе и болѣе общимъ явленіямъ до явленій математики, такъ и общество представляетъ лѣстницу ступеней, восходящихъ къ группамъ, отправляющимъ все болѣе и болѣе абстрактныя функціи до позитивныхъ философовъ и банкировъ. Нигдѣ такъ выпукло, такъ рельефно не выступаетъ на видъ, до какой степени Контъ былъ во власти предвзятыхъ понятій, до какой степени онъ былъ близокъ къ той догматической метафизикѣ, на которую нападалъ съ такимъ ожесточеніемъ.

Но почему именно такой строй предносился Конту какъ идеальный, почему именно въ немъ онъ видѣлъ максимумъ солидарности. Чтобы доказать это, Контъ вводитъ въ оборотъ своихъ понятій, и опять подъ видомъ солидарности, этическія категоріи. Рисуя свое идеальное государство, Контъ съ большимъ вдохновеніемъ говоритъ о томъ благодѣтельномъ вліяніи, какое будетъ имѣть его положительная философія на совершенствованіе людей. Положительное созерцаніе общественной эволюціи—говоритъ Контъ—укажетъ зависимость каждаго отдѣльнаго существованія отъ цѣлаго. Черезъ это личное счастье представится тѣсно связаннымъ съ развитіемъ доброжелательныхъ и симпатическихъ чувствъ относительно всего человѣческаго рода: чувство обязанности возьметъ верхъ надъ чувствомъ права. Это сознаніе солидарности между рабочими и предпринимателями внесетъ недостающіе имъ теперь моральные принципы, которые чувство долга поставятъ выше чувства права. Богатства стянутся въ руки начальниковъ промышленности. Но позитивная философія посредствомъ воспитанія въ духѣ своемъ приведетъ ихъ къ тому, что они станутъ смотрѣть на себя, какъ на хранителей общественныхъ капиталовъ (dépositaires nécessaires de capitaux publics) (VI, 511, 515, 520, 522), и вселитъ имъ въ сознаніе, что съ бóльшими средствами соединяются и бóльшія обязанности, въ результатѣ установится общественная іерархія, которая будетъ прямымъ продолженіемъ іерархіи біологической. На всемъ протяженіи этой лѣстницы ступеней будетъ господствовать одинъ и тотъ же законъ: порядокъ ступеней опредѣляется все большимъ и большимъ обобщеніемъ. Политическая организація будетъ обще-европейской, какъ это предчувствовали Генрихъ IV и Лейбницъ, при чемъ эта политическая организація постепенно перейдетъ въ моральную (VI, 440-547). Таковъ общественный идеалъ О. Конта, въ которомъ солидарность написана большими буквами. Мы видимъ, что понятіе солидарности является здѣсь у Конта этическимъ началомъ и основаніемъ моральнаго настроенія. Это моральное настроеніе развиваетъ духъ пози-

тивной философіи. Она раскрываетъ солидарность, какъ всеобщій космическій законъ, какъ всеобщій біологическій законъ, какъ всеобщій законъ общественной эволюціи; ростъ солидарности это τέλος исторіи. Это съ объективной стороны. Со стороны субъективной это максима воли, правило поведенія. Это долгъ. Психологически это сознаніе зависимости и чувство личнаго значенія. Сознаніе личнаго значенія—это дань эгоизму; сознаніе зависимости это дань альтруизму. Но нужно подчинить эгоизмъ альтруизму. Это происходитъ благодаря соціальной солидарности. Всеобщій законъ природы разумъ дѣлаетъ закономъ воли, превращая его въ долгъ. „Понятіе долга—говоритъ Контъ—вытекаетъ изъ общей концепціи позитивной философіи, заставляющей смотрѣть на отдѣльнаго индивида, какъ на члена цѣлаго рода, такъ что правила его дѣятельности должны вытекать изъ универсальнаго порядка вещей, а не изъ однихъ чисто индивидуальныхъ интересовъ“ (VI, 454-455 и дальше).—Таково многостороннее понятіе солидарности у О. Конта. Но было бы ошибкой думать, что теперь, наконецъ, всѣ грани этого сложнаго понятія усмотрѣны нами. Впослѣдствіи Контъ придалъ своему закону солидарности еще одну черту, именно сдѣлалъ его принципомъ своей положительной религіи. Такъ какъ однако разсмотрѣніе второй системы (см. выше) Конта не входитъ въ нашу задачу, то мы ограничимся здѣсь только сдѣланнымъ замѣчаніемъ [1]), чтобы перейти теперь къ критикѣ солидаристической теоріи общества у О. Конта. Но прежде подведемъ итоги нашему изложенію.

Солидарность—основной законъ всѣхъ соціальныхъ явленій. Законы же суть правила тѣхъ отношеній, въ какія ставятся нами элементы даннаго разнообразнаго. Обозначимъ данное разнообразное, называемое соціальнымъ, какъ a, b, c, d.... n. Эти элементы соціальнаго движутся, измѣняются. Какому правилу подчиняется это движеніе? Если намъ говорятъ: правилу причинности, или: правилу цѣлесообразности, то содержаніе этихъ правилъ намъ извѣстно изъ логики, и оно не требуетъ поясненій. Но если говорятъ: правилу солидарности, то что это значитъ, остается неяснымъ до тѣхъ поръ, пока мы не переведемъ этого понятія на всѣмъ извѣстный, точный языкъ логики. Постараемся выполнить теперь эту задачу. Сначала резюмируемъ вкратцѣ содержаніе этого понятія. — Въ индивидуумѣ находимъ два противоборствующихъ начала: индивидуальное и соціальное, между которыми не только нѣтъ солидарности, а прямой антагонизмъ. Ибо соціальное требуетъ усиленной умственной работы, а индивидуальное питаетъ отвращеніе къ умственному труду; соціальное требуетъ отказа отъ эгоизма, а индивидуальное прирож-

---

[1]) Подробности объ этой любопытной религіи, см. въ названной выше статьѣ Вл. Соловьева.

денно эгоистическое. Впрочемъ, индивидъ не существуетъ, онъ фикція, реально только человѣчество, и первою соціальной единицей является семья. Въ этой послѣдней солидарность выступаетъ въ двухъ видахъ: въ чувствѣ симпатіи, съ одной стороны, и въ подчиненіи (субординаціи), съ другой. Въ обществѣ солидарность является уже въ формѣ „соціальнаго инстинкта", вызывая въ каждой семьѣ, чувство зависимости отъ другихъ и сознаніе личнаго значенія. Однако, крайняя спеціализація труда, при неизбѣжномъ раздѣленіи его, ведетъ къ уничтоженію солидарности и можетъ даже погубить общество. Но здѣсь является правительство и спасаетъ солидарность; а солидарность въ свою очередь даетъ идею совершеннаго правительства въ лицѣ банкировъ. Такъ представлено понятіе солидарности въ статикѣ соціологіи. Слѣдуя обѣщанію Конта раскрыть свои принципы соціологіи полнѣе и глубже въ динамикѣ соціологіи, мы обратились къ этой послѣдней въ надеждѣ найти новыя черты въ понятіи солидарности, или по крайней мѣрѣ уяснить, если возможно, то, что уже имѣемъ. Но если раньше свой принципъ солидарности Контъ хотѣлъ обосновать фактами біологіи, то теперь, наоборотъ, солидарность, разсматриваемая въ цѣломъ человѣчества, оказалась такой согласованностью цѣлаго и частей въ соціальной системѣ, при которой не факты біологіи опредѣляютъ все другое въ соціальной системѣ, а, наоборотъ, философскія идеи опредѣляютъ строй и систему соціальнаго организма, т. е. право, мораль, учрежденія, организацію хозяйства и т. д. Но далѣе, разсматривая три періода или типа статическихъ состояній, находимъ солидарность, въ указанномъ выше смыслѣ, только въ первомъ, теологическомъ періодѣ. Въ метафизическомъ же періодѣ солидарность идей и учрежденій, отсутствуетъ, ибо идеи, являясь здѣсь порожденіемъ индустріализма, стремятся разрушить и, наконецъ, разрушаютъ учрежденія. Поэтому метафизическій періодъ носитъ характеръ революціонный и въ этомъ качествѣ объявляется переходнымъ. Максимумъ солидарности находимъ въ заключительномъ періодѣ—позитивномъ. Здѣсь солидарность выступаетъ опять въ нѣсколькихъ значеніяхъ. Съ одной стороны она есть чувство зависимости и личнаго значенія,—это субъективная сторона солидарности; съ объективной же стороны она есть такая согласованность частей въ цѣломъ, которая характеризуется господствомъ духа общаго надъ частнымъ. Реально оно есть господство банкировъ съ позитивными философами въ качествѣ ихъ совѣтниковъ—и это и есть максимумъ солидарности. Слѣдовательно, солидарность,—вначалѣ законъ того, что есть,—въ концѣ динамики является вдругъ идеаломъ, къ которому должно стремиться. Мы видимъ, такимъ образомъ, что понятіе солидарности въ высшей степени сложно, многосторонне и многогранно, и что оно, при ближайшемъ разсмотрѣніи, содержитъ въ себѣ, какъ *законъ* соціальныхъ явленій, *не одно*, а *нѣсколько правилъ* (соединенія разнообразнаго въ единство). Мы

подчеркиваемъ это послѣднее обстоятельство. Для методологическихъ цѣлей, которыя мы теперь преслѣдуемъ, оно (и только оно и) имѣетъ важное значеніе. Мы не станемъ поэтому вдаваться въ мелочную критику построеній Конта. Задача критики будетъ выполнена, если мы укажемъ, какія именно правила содержатся въ законѣ солидарности Конта; тѣмъ самымъ выступитъ ихъ разнородный характеръ, и слѣдовательно, и основная ошибка всѣхъ построеній О. Конта.

Принципъ солидарности есть законъ астрономическій, законъ физическаго міра. Очевидно, это естественно-научный принципъ, т. е. каузальный. Позитивная философія утверждаетъ, что каузальный принципъ ни въ какомъ случаѣ не есть причина производящая, а только послѣдовательность и сосуществованіе явленій во времени. Съ этой формулой совершенно согласна критическая философія. Представленіе причины, какъ силы производящей, и на точкѣ зрѣнія критической философіи, есть принципъ не естественно-научный, а сверхъ-естественный, сверхъ-физическій, метафизическій. Но легко теперь видѣть, что, оперируя понятіемъ солидарности, Контъ не выдержалъ этого критическаго характера каузальнаго принципа. Когда онъ говоритъ о солидарности между индивидами, о солидарности въ семьѣ, о солидарности въ другихъ формахъ общества (коопераціи, государствѣ), то онъ говоритъ о психическомъ воздѣйствіи соціальныхъ элементовъ другъ на друга. Очевидно, это нѣчто большее, чѣмъ только послѣдовательность явленій. „Часто повторяя, что индивиды „дѣйствуютъ“ другъ на друга, Контъ, очевидно — говоритъ А. С. Лаппо-Данилевскій въ своей статьѣ о Контѣ, — представлялъ себѣ отношеніе между ними не въ видѣ одной только послѣдовательности: всякое „дѣйствіе“ предполагаетъ извѣстную трату силы, какъ бы мы ни понимали ея природу“ [1]).

Это первое. Второе, когда Контъ называетъ свой законъ біологическимъ и затѣмъ этотъ біологическій законъ распространяетъ на общество, дѣлаетъ его соціологическимъ, его принципъ перестаетъ быть естественно-научнымъ, а становится телеологическимъ, перестаетъ быть конститутивнымъ, а становится регулятивнымъ. Критическая философія утверждаетъ, что причинность и цѣлесообразность два кардинально различныхъ принципа, которые нельзя прилагать съ одинаковымъ правомъ къ явленіямъ одного и того же порядка. Причинность—это принципъ научнаго познанія, а цѣлесообразность не есть принципъ научнаго познанія, а только особаго „рефлексіоннаго“ созерцанія природы. Но и здѣсь, и въ этомъ принципѣ цѣлесообразности, Контъ не различаетъ естественной цѣлесообразности отъ цѣлесообразности воли. Это опять два рода явленій, принципіально различныхъ между собой. Естественная цѣлесообразность

---

[1]) Статья помѣщена въ сборникѣ: „Проблемы идеализма“. Москва. 1903, стр. 457.

есть объективный фактъ, фактъ природы въ мірѣ растеній и животныхъ. Цѣлесообразность же воли фактъ субъективный. Это категорія практическаго разума, царство правилъ поведенія и практическихъ идеаловъ, это принципъ нравственной дѣятельности. Онъ имѣетъ самостоятельное существованіе и не зависитъ ни отъ причинности механической, ни отъ цѣлесообразности естественной. Нарушеніе границъ ведетъ къ величайшимъ абсурдамъ. То, что утверждается, какъ естественно-научный законъ, не можетъ быть идеаломъ, ибо тогда это не законъ. Законъ природы есть, а не долженъ быть. То, что есть законъ природы, не можетъ быть максимой воли; и въ самомъ дѣлѣ, если солидарность есть всеобщій законъ природы, то какъ законъ этотъ можетъ стать и нашимъ долгомъ? Законъ природы всегда предписанъ и всегда дѣйствуетъ и не считается съ нашими идеалами. Если онъ есть, то какъ можно сказать, что онъ долженъ быть? Какъ можно дѣлать изъ него предписаніе? Въ чемъ же коренная ошибка Конта?

Ошибка Конта въ томъ, что, оперируя принципами разнаго рода, онъ все время думалъ, что имѣетъ дѣло съ принципами одного рода. Онъ не различалъ, смѣшивалъ то, что тщательно различаетъ и размежевываетъ критическая философія, принципы: каузальный, телеологическій, моральный. Вотъ почему классификація наукъ Конта въ корнѣ неправильна. Явленія, которыя изучаются его рядомъ наукъ, различаются между собою не принципомъ общности, абстрактности, а тѣми функціями разума, которыя проявляются въ познаніи. Слѣдовательно, Контъ неизбѣжно долженъ былъ впасть въ противорѣчія, ибо самое предпріятіе его ложно въ своемъ замыслѣ. Явленія естествознанія и исторіи въ широкомъ смыслѣ, т. е. явленія природы и явленія человѣческаго духа—учитъ критическая философія—различаются между собою не количественно, а качественно и, слѣдовательно, принципіально [1]).

IX. Органическая теорія общества.

Сравненіе общества, и въ частности государства, съ организмомъ встрѣчается уже въ глубокой древности. Такъ, Платонъ сравнивалъ свое идеальное г-во съ человѣкомъ въ большихъ размѣрахъ. Нужно, впрочемъ, отмѣтить, что это сравненіе имѣетъ въ виду чело-

[1]) Мы подошли къ проблемѣ разграниченія естествознанія и исторіи въ широкомъ смыслѣ, Проблема эта является для научной мысли нашего времени очередной и одной изъ труднѣйшихъ для разрѣшенія. См. Windelband: Geschichte und Naturwissenschaft, 1894; Rickert: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung (есть и русск, переводъ Водена, С.-Петерб., 1904), тоже Xénopol: Les principes fondamentaux de l'histoire. Paris, 1899. См. замѣчанія по данному вопросу въ нашей книгѣ: Основы философіи права въ научномъ идеализмѣ. Москва, 1908.

вѣка, не какъ естественно-природный организмъ, а человѣка, поскольку онъ обладаетъ извѣстными психическими свойствами. Государство Платона стоитъ въ аналогіи, собственно, не съ организмомъ, какъ съ таковымъ, а съ душой человѣка (ψυχή). Платонъ различилъ въ душѣ человѣка три части: разумную (λογιστικόν), волевую (θυμοειδές) и чувственную (ἐπιθυμητικὸν). Правильное сочетаніе этихъ частей въ единство, при которомъ руководящее и направляющее значеніе принадлежитъ разумной части, а двумъ другимъ отводится роль служебная и подчиненная, приводитъ ихъ въ гармонію. Каждая дѣлаетъ то, что ей надлежитъ, не болѣе и не менѣе. Тѣмъ самымъ достигается не только общая гармонія душевныхъ силъ, но выполняется, кромѣ того, и принципъ справедливости, ибо послѣдняя состоитъ въ томъ, чтобы всякая вообще вещь въ мірѣ отправляла свое дѣло (δικαιοσύνη=τὰ ἑαυτοῦ πράτειν). Въ государствѣ тремъ частямъ души соотвѣтствуютъ три сословія: 1) философовъ, 2) воиновъ и 3) крестьянъ и ремесленниковъ. Первые управляютъ, вторые и третьи имъ повинуются; причемъ, воины защищаютъ отечество, а крестьяне и ремесленники отправляютъ въ государствѣ хозяйственныя функціи. Философамъ принадлежитъ власть высшаго управленія, ибо они носители и представители знанія и образованія, т. е. слѣдовательно, разума, а разумъ долженъ руководить. Воины, называемые Платономъ иначе стражами (φύλακες), являются непосредственными исполнителями повелѣній верховной власти, т. е. разума; они его живыя орудія, они какъ бы функціи воли, а воля должна подчиняться разуму. Наконецъ, крестьяне и ремесленники, отправляя хозяйственныя функціи, удовлетворяютъ потребности чувственной части человѣческой природы, а эта послѣдняя должна подчиняться волѣ, руководимой разумомъ. Словомъ, каждое сословіе идеальнаго государства дѣлаетъ то, что ему, по справедливости, надлежитъ дѣлать,—вотъ почему „справедливость написана тамъ большими буквами". Что дѣло идетъ здѣсь отнюдь не о сравненіи съ біологическимъ организмомъ, доказывается еще и слѣдующими соображеніями. Соотношеніе трехъ способностей: ума, воли и чувства въ различныхъ комбинаціяхъ,—напримѣръ, съ преобладаніемъ ума, или, наоборотъ, воли, или чувственной природы,—даетъ различные характеры. И параллельно, такое или другое соотношеніе различныхъ общественныхъ группъ, на которыя распадается всякое общество, и при которомъ преобладающая и, слѣдовательно, руководящая роль принадлежитъ то одной, то другой группѣ, даетъ въ результатѣ форму государственнаго устройства (аристократію, демократію). Съ этой точки зрѣнія можно сказать, что форма г-аго устройства параллельна характерамъ, каковъ характеръ людей, таково и г-во, мѣняется характеръ, мѣняется и г-во. И дѣйствительно, въ „Республикѣ" Платона Сократъ утверждаетъ, что „государства таковы, каковы люди, ибо въ основаніи ихъ лежатъ людскіе характеры; такъ что, заключаетъ Сократъ, если существуетъ пять различ-

ныхъ формъ государственнаго устройства, то и число различныхъ расположенiй индивидуальнаго ума равно точно также пяти". И свое ученiе о государственныхъ переворотахъ (о революцiяхъ) Платонъ объясняетъ изъ тѣхъ измѣненiй, которыя совершаются подъ влiянiемъ тѣхъ или другихъ причинъ въ хозяйствѣ, образованiи, образѣ жизни, привычкахъ, словомъ, въ характерахъ людей. Такимъ образомъ, Платонъ ставитъ государство въ аналогiю не съ организмомъ, а съ характеромъ, съ духовно-нравственной конституцiей человѣка. Если поэтому можно считать Платона однимъ изъ писателей, которымъ не чужда была основная идея органической теорiи, то съ одной существенной оговоркой: хотя Платонъ и сравниваетъ г-во съ человѣкомъ въ большихъ размѣрахъ, однако этотъ человѣкъ у Платона не есть организмъ въ бiогическомъ смыслѣ, а духовно-нравственный характеръ. Поэтому Платона нужно разсматривать какъ родоначальника не тѣхъ теорiй, которыя утверждаютъ, что общество есть организмъ, а тѣхъ теорiй, которыя учатъ, что общество есть „духовно-нравственный организмъ".

Сравненiе съ бiологическимъ организмомъ совершенно опредѣленно проводится въ извѣстномъ сказанiи о Мененiи Агриппѣ. Титъ Ливiй передаетъ, что когда, во время борьбы патрицiевъ съ плебеями, эти послѣднiе ушли однажды на священную гору съ намѣренiемъ тамъ поселится и основать свой городъ, то нѣкто Мененiй Агриппа обратился къ нимъ съ увѣщанiемъ, убѣждая вернуться назадъ. Онъ разсказалъ при этомъ басню, въ которой, сравнивая г-во съ организмомъ, а сословiя съ его частями: головой, желудкомъ и т. д., доказывалъ, что какъ организмъ долженъ погибнуть, если какая либо изъ его частей перестанетъ слушаться другихъ и отправлять свою функцiю, такъ должно погибнуть и г-во, если какое либо сословiе откажетъ въ повиновенiи другимъ и не будетъ исполнять своего дѣла. Любопытно, что само преданiе даетъ высокую оцѣнку этому сравненiю, сообщая, будто М. Агриппѣ удалось убѣдить плебеевъ, и они вернулись назадъ. Совершенно опредѣленно проводилось сравненiе общества съ организмомъ уже въ ранней христiанской богословской литературѣ, которая часто сравнивала церковь съ мистическимъ тѣломъ, возглавляемымъ Христомъ. Въ новое время, именно еще въ эпоху возрожденiя, государственный дѣятель Англiи, жившiй въ XV вѣкѣ, Фортескью, въ сочиненiи: De laudibus legum Angliae, проводитъ подробное сравненiе г-ва съ организмомъ: король играетъ у него роль сердца, законы приравниваются къ нервамъ и т. д. Уподобленiе г-ва организму, именно человѣческому организму, встрѣчается и у Гоббса „Ибо искусствомъ сотворенъ тотъ великiй Левiаѳанъ, котораго называютъ Обществомъ, Народомъ, Государствомъ, а по латынѣ Civitas, и который есть ничто другое какъ искусственный человѣкъ, хотя и превышающiй по своимъ размѣрамъ и силѣ естественнаго человѣка, для охраненiя и защиты котораго онъ придуманъ. Верховная власть

есть его искусственная душа, придающая жизнь и движеніе всему тѣлу; судьи и другіе чины судебнаго вѣдомства суть его искусственныя сочлененія; награды и наказанія, понуждающія къ дѣйствію и выполненію своей обязанности каждое сочлененіе и каждый членъ, связанный съ сѣдалищемъ верховной власти, суть нервы, исполняющіе ту же самую роль въ естественномъ человѣческомъ тѣлѣ" и проч. Но вплоть до XIX вѣка всѣ эти аналогіи имѣютъ случайный характеръ сравненій, за которымъ нѣтъ строго обоснованной теоріи.

Свою наукообразную форму органическая теорія общества и г-ва получаетъ только въ XIX вѣкѣ, вмѣстѣ съ развитіемъ біологическихъ наукъ. Главнымъ представителемъ этой теоріи является англійскій философъ и соціологъ Спенсеръ, нашедшій себѣ въ Германіи приверженца и ученика въ лицѣ Лиліенфельда, а изъ юристовъ—извѣстнаго Блюнчли. Эта теорія и до сихъ поръ имѣетъ своихъ сторонниковъ: проф. Прейса въ Германіи и соціолога Рене Вормса во Франціи.

Основной тезисъ органической теоріи говоритъ: общество есть организмъ. Этимъ хотятъ сказать не то, что извѣстное отдѣльное общество есть тотъ или другой индивидуальный организмъ, растительнаго или животнаго царства (напр., организмъ типа homo sapiens, или какой либо другой). Въ положеніи: общество есть организмъ—разумѣется всякое общество и всякій организмъ, т. е. общество вообще и организмъ вообще. Въ эмпирической дѣйствительности наблюдается безчисленное множество организмовъ, какъ растительныхъ, такъ и животныхъ. Они представляютъ собою непрерывную лѣстницу ступеней отъ самыхъ простѣйшихъ (какой нибудь амебы) до самыхъ сложнѣйшихъ (человѣка). Соотвѣтственно и общества людей можно представить себѣ какъ лѣстницу ступеней, восходящихъ отъ самыхъ простѣйшихъ (каковы общества дикарей) до самыхъ сложныхъ (каковы общества современныхъ культурныхъ государствъ). Естественный организмъ состоитъ изъ клѣточекъ, и организмъ соціальный состоитъ изъ отдѣльныхъ людей, которые и суть клѣточки соціальнаго организма. Какъ клѣточки и группы ихъ, т. е. части организма, относятся къ своему цѣлому, такъ и индивиды-люди относятся къ цѣлому соціальнаго организма. Но эти аналогіи означаютъ не только то, что общество напоминаетъ организмъ, или похоже на организмъ, или подобно организму; дѣло идетъ не о простомъ уподобленіи или метафорѣ поэтическаго характера, а о положеніи научнаго значенія. Для общества, какъ *предмета научнаго познанія,* утверждается особая закономѣрность явленій. Если общество *есть* организмъ, то—таковъ смыслъ теоріи—всѣ опредѣленія мысли, имѣющія силу относительно организма, имѣютъ то же самое значеніе и для общества людей. Какъ біологія изучаетъ организмъ животныхъ, такъ (т. е. по тѣмъ же правиламъ) наука объ обществѣ, соціологія, должна изучать организмъ соціальный. Другими словами: законы

организма соціальнаго и законы организма животнаго одни и тѣ же. Какъ возникаетъ, развивается и умираетъ организмъ животный, такъ же возникаетъ, развивается и умираетъ организмъ соціальный. Явленія соціальной жизни и явленія органической жизни подчиняются одной и той же закономѣрности. „Единственная общность между двумя сравниваемыми рядами организмовъ—говоритъ Спенсеръ—есть общность основныхъ принциповъ организаціи“ [1]).

Посмотримъ внимательно, въ чемъ полагается эта „общность основныхъ принциповъ организаціи“. Органическій продуктъ, какъ мы знаемъ, есть такой аггрегатъ, въ которомъ „все есть цѣль и взаимно также и средство“. Это значитъ: всякая часть организма, всякій отдѣльный органъ его и вся система ихъ устремлены на цѣлое, какъ на свою конечную цѣль (эта цѣль есть жизнь, здоровье и благо цѣлаго), и обратно, все цѣлое устремлено на каждый отдѣльный органъ, какъ на свою конечную цѣль (а эта послѣдняя—жизнь, здоровье и благо органа). Поэтому вредъ, нанесенный одному органу, есть вредъ, нанесенный всему организму, и наоборотъ. Эту связанность Спенсеръ называетъ „коопераціей между составляющими частями для блага цѣлаго“. Это и есть первый основной принципъ организаціи, общій организму какъ животному, такъ и соціальному. И въ этомъ послѣднемъ отдѣльныя части соединены по принципу „кооперацiи между составляющими его частями для блага цѣлаго“ При этомъ: „степень этой кооперации измѣряетъ собою степень развитія въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ“, т. е. части организма связаны тѣмъ тѣснѣе и неразрывнѣе, чѣмъ выше стоитъ организмъ (природный и соціальный) въ лѣстницѣ организмовъ вообще, слѣдовательно, чѣмъ онъ сложнѣе и совершеннѣе. Таковъ второй приципъ организаціи и, наконецъ третій: „для выполненія все болѣе и болѣе совершенной кооперации, мы находимъ въ индивидуальныхъ организмахъ всевозможныхъ порядковъ все болѣе и болѣе сложныя приспособленія для передачи другъ другу взаимныхъ вліяній; соотвѣтственныя этому явленія видимъ мы и въ обществѣ всевозможныхъ порядковъ“.

Представимъ себѣ теперь съ точки зрѣнія указанныхъ принциповъ въ одной общей картинѣ тотъ процессъ, посредствомъ котораго возникли обширныя цивилизованныя націи, современниками которыхъ мы являемся. Пусть говоритъ Спенсеръ: „Общества суть аггретаты, которыя ростутъ. Типы послѣдовательно все болѣе и болѣе обширныхъ размѣровъ возникаютъ изъ аггрегаціи и реаггрегаціи типовъ меньшихъ размѣровъ. Возрастаніе въ объемѣ сопровождается возрастаніемъ сложности строенія, Первобытныя кочевыя орды не представляютъ никакихъ постоянныхъ несходствъ между своими

[1]) Спенсеръ. „Основанія соціологіи“, рус. пер., СПБ. 1878.

частями. Каждый одинаково умѣетъ владѣть копьемъ, лукомъ, топоромъ и т. д., и слѣдовательно, всѣ представляютъ собою въ общемъ существенно однородную группу, типъ. Съ переходомъ такихъ ордъ въ племена, возникаютъ обыкновенно нѣкоторыя различія какъ между занятіями, такъ и между степенью власти отдѣльныхъ членовъ. Соединеніе племенъ въ союзы сопровождается появленіемъ еще большихъ различій, правительственнаго и промышленнаго характера: вся масса обществъ распадается на нѣсколько кастъ, или іерархическихъ ступеней; въ то же время, появляются извѣстные контрасты между отдѣльными частями общества, предающимися различнымъ занятіямъ и обитающими въ различныхъ мѣстностяхъ. Съ прогрессомъ усложненія, эти дифференціаціи умножаются все болѣе и болѣе. Онѣ идутъ всегда отъ общаго къ спеціальному: вначалѣ появляется самое крупное раздѣленіе между управляющими и управляемыми; затѣмъ, внутри правящаго отдѣла, появляются раздѣленія между политическимъ, религіознымъ и военнымъ управленіемъ; а внутри управляемаго отдѣла возникаютъ различія между классами, занятыми добываніемъ пищи, и ремесленными классами; затѣмъ, внутри каждаго изъ этихъ второстепенныхъ отдѣловъ, появляются новыя, болѣе мелкія, подраздѣленія; и такъ далѣе (стр 650, ср. сл.).

Въ этомъ процессѣ образованія общества необходимо отмѣтить двѣ стороны его, которыя Спенсеръ закрѣпилъ особыми терминами, и которыя вошли потомъ въ обиходъ ученой литературы, именно интеграцію и дифференціацію. Подъ интеграціей понимается: процессъ простого возрастанія массы, какъ результатъ сліянія отдѣльныхъ массъ между собою, и далѣе новаго сліянія этихъ главныхъ массъ. Подъ дифференціаціей же разумѣется переходъ отъ однородности къ разнородности состава сложнаго тѣла. Оба процесса сопровождаются неизбѣжно: возрастаніемъ *связанности* между частями, *опредѣленностью* отдѣльныхъ функцій, и большему ихъ многообразію (Спенсеръ, ор. с., 30). Конкретно это значитъ слѣдующее. „Первобытная кочевая орда — говоритъ Спенсеръ, — распадающаяся на части и разсѣивающаяся на стороны, не сдерживается вмѣстѣ никакими узами; части племени уже тѣснѣе связаны другъ съ другомъ повиновеніемъ общему главѣ, или вождю; группа племенъ, соединившихся въ политическій союзъ, подъ управленіемъ главнаго вождя и второстепенныхъ вождей представляетъ еще болѣе прочное цѣлое: и такъ далѣе, вплоть до цивилизованной націи, сплоченной настолько крѣпко, чтобы сохранять свою цѣльность въ теченіи цѣлаго тысячелѣтія или даже болѣе. Одновременно съ этимъ, обнаруживается возрастаніе *опредѣленности*. Организація, проявляемая первобытными ордами, крайне смутна и неопредѣленна; дальнѣйшій прогрессъ приноситъ съ собою болѣе прочно установившіяся особенности общественнаго склада, которыя постепенно становятся все болѣе и болѣе точно опредѣленными; обычаи переходятъ въ законы, которые становясь болѣе

постоянными, становятся въ то же время и болѣе специфичными, въ своихъ приложеніяхъ къ все болѣе и болѣе разнообразнымъ дѣйствіямъ; наконецъ, всѣ общественныя учрежденія, вначалѣ перепутанныя между собою самымъ сбивчивымъ образомъ, мало по малу отдѣляются одни отъ другихъ; и, въ тоже самое время, внутри каждаго изъ нихъ происходитъ болѣе рѣзкое отдѣленіе другъ отъ друга его отдѣльныхъ составныхъ частей" (Ор. с. 654).

Въ этомъ процессѣ дифференціации необходимо отмѣтить и еще одну черту огромной важности,—чѣмъ болѣе дифференцировано строеніе тѣла, тѣмъ тѣснѣе зависимость дифференцированныхъ частей. По мѣрѣ того—говоритъ Спенсеръ, какъ разныя части аггрегата принимаютъ на себя различныя отправленія, онѣ становятся все болѣе, и болѣе зависимыми одна отъ другой, такъ что вредъ, нанесенный одной изъ нихъ, вредитъ и остальнымъ; пока, наконецъ, у очень высоко развитыхъ обществъ, эта взаимозависимость не достигаетъ до такой степени, что всякое разстройство въ одной какой либо части, вызываетъ общій безпорядокъ въ цѣломъ обществѣ. Этотъ контрастъ между развитыми и не развитыми обществами зависитъ отъ того, что возрастаніе специализации отправленій ведетъ къ возрастанію неспоспособности каждой части выполнять функцію другихъ частей (Ор. с., 651).

Мы можемъ формулировать теперь основной законъ, которому, по ученію Спенсера, подчиняется движеніе элементовъ соціальнаго тѣла. Это движеніе онъ называетъ развитіемъ, и мы получаемъ формулу:—развитіе общества, какъ и организма, движется отъ простого къ сложному, и притомъ къ сложному въ двухъ смыслахъ: количественно сложному (интеграція) и качественно сложному (дифференціація), или, говоря краткой формулой, развитіе общества движется отъ однороднаго къ разнородному, или, говоря въ общепринятыхъ терминахъ, *развитіе общества состоитъ въ специализации функцій его отдѣльныхъ элементовъ*. Эта специализація и есть то, что называютъ словомъ „прогрессъ" т. е. движеніемъ „впередъ", или „эволюціей" т. е. „развитіемъ". Какъ очевидно, о какихъ либо нравственныхъ, моральныхъ элементахъ въ прогрессѣ, понятомъ такимъ образомъ, не можетъ быть и рѣчи. Но прежде чѣмъ обратить наше вниманіе на это мѣсто построеній Спенсера, посмотримъ, какъ возникаетъ по его ученію государство.

То, что называется государствомъ, Спенсеръ разсматриваетъ какъ составную часть общества, какъ особую группу его органовъ, которую онъ называетъ *регулятивной системой*, и которую разъясняетъ слѣдующимъ образомъ. Въ естественномъ организмѣ необходимо различать двѣ главныхъ группы органовъ; систему органовъ питанія, или пищеварительную систему, и систему органовъ защиты и нападенія—нервно-двигательную систему. Первая обращена внутрь, вторая наружу. Первой соотвѣтствуетъ въ соціальномъ организмѣ

промышленная дѣятельность, а второй политическая (въ смыслѣ: государственная). Такимъ образомъ, политическая или государственная дѣятельность въ собственномъ смыслѣ есть система органовъ, аналогичная нервно-двигательнымъ органамъ въ естественномъ организмѣ, т. е. тѣмъ, которые даютъ возможность видѣть, слышать, обонять, осязать, двигать членами и проч. Эти органы развиваются въ борьбѣ за существованіе. „Быть слишкомъ медленнымъ въ движеніяхъ,—говоритъ Спенсеръ,—значитъ быть пойманнымъ непріятелемъ; не обладать достаточной быстротой, значитъ терпѣть постоянныя неудачи въ поимкѣ добычи; въ обоихъ случаяхъ конечнымъ результатомъ является преждевременная смерть... Обозрѣвая бѣглымъ взглядомъ лѣстницу животнаго царства, отъ низшихъ типовъ, обладающихъ несовершенными глазами и слабыми двигательными аппаратами, до высшихъ типовъ, одаренныхъ далекимъ зрѣніемъ, значительной сообразительностью и сильной дѣятельностью, мы не можемъ не видѣть того неопровержимаго факта, что тамъ, гдѣ первые теряютъ жизнь вслѣдствіе этихъ недостатковъ, вторые сохраняютъ ее вслѣдствіе этихъ преимуществъ“ (Ор. с., 575). Аналогичное явленіе видимъ въ соціальномъ организмѣ. „Повсюду войны между обществами порождаютъ правительственные аппараты и служатъ причинами всѣхъ тѣхъ улучшеній въ этихъ аппаратахъ, которыя увеличиваютъ успѣшность совокупнаго дѣйствія противъ другихъ обществъ“ (Тамъ же, 575). Въ силу борьбы съ сосѣдними обществами возникаетъ сначала временный военный глава, потомъ постоянный, который незамѣтнымъ образомъ переходитъ въ политическаго главу. „Политическій аппаратъ съ пріобрѣтеніемъ все большаго и большаго значенія для аггрегата, мало по малу увеличивается въ размѣрахъ и усложняется новыми добавочными частями, служащими для добавочныхъ функцій. Вождь вождей начинаетъ нуждаться въ помощникахъ, для успѣшнаго выполненія правительственнаго контроля. Онъ собираетъ кругомъ себя такихъ людей, которые добываютъ для него нужныя свѣдѣнія; такихъ, которые подаютъ ему совѣты, и, наконецъ, такихъ, которые выполняютъ его приказанія. Онъ уже не представляетъ теперь простой правительственной единицы, но становится ядромъ цѣлой группы правительственныхъ единицъ, представляющихъ зародышъ министерства" (Ор. с., 584).

Развивая эволюцію политическихъ учрежденій, и имѣя передъ собою въ Англіи систему парламентаризма, Спенсеръ очерчиваетъ и эту послѣднюю, хотя въ органическомъ мірѣ онъ и не указалъ при этомъ, хотя бы приблизительно, что либо ей подобное. „По мѣрѣ того,— говоритъ Спенсеръ,—какъ первоначальный политическій глава, пріобрѣтая все болѣе и болѣе обширныя функціи, собираетъ вокругъ себя большее и большее число агентовъ, доставляющихъ ему данныя для его рѣшенія и принимающихъ на себя исполненіе этихъ рѣшеній, онъ все болѣе и болѣе впадаетъ самъ въ руки этихъ аген-

товъ: его сужденія въ значительной степени дѣлаются для него его доносчиками и совѣтчиками, и совершаемыя по его повелѣнію дѣйствія видоизмѣняются исполнителями, т. е. тутъ, черезъ посредство первоначальнаго правителя, начинаетъ править министерство. На болѣе поздней ступени, развитіе законодательнаго собранія вызываетъ подчиненность министерства; ибо министерство, обязанное своей ролью поддержкѣ большинства собранія, есть въ сущности ничто иное, какъ агентъ, выполняющій волю этого большинства. Въ то время, какъ министерства становятся все болѣе и болѣе исполнительными, какъ это было передъ тѣмъ съ монархомъ, самъ монархъ становится все болѣе и болѣе автоматичнымъ: королевскія функціи выполняются уполномоченными, королевскія рѣчи бываютъ королевскими только по имени, а королевское согласіе составляетъ на практикѣ простую формальность" (Ор. с., 588).

Въ изложеніи своего ученія Спенсеръ не ограничивается простымъ описаніемъ тѣхъ многоразличныхъ обществъ, которыя даны въ исторіи человѣчества, въ его прошломъ и настоящемъ. Онъ бросаетъ взглядъ также и въ будущее. Оно и понятно. Вѣдь, если законы природы неизмѣнны, то ея будущее извѣстно намъ столько же, сколько настоящее. Но Спенсеръ открылъ законъ соціальнаго движенія. Естественно сказать, что принесетъ съ собою этотъ законъ въ будущемъ. Эти указанія стоятъ у него въ связи съ ученіемъ объ отношеніи „политической системы" къ „экономической". Дѣло здѣсь въ слѣдующемъ. У низшихъ обществъ, какъ и у низшихъ животныхъ, существуетъ единая, нераздѣльная регулятивная система; но у высшихъ обществъ, какъ и у высшихъ животныхъ, она распадается на двѣ системы, изъ которыхъ каждая выполняетъ принадлежащій ей контроль существенно независимо, хотя обѣ онѣ постоянно вліяютъ другъ на друга. Эта вторая регулятивная система есть т. н. „симпатическая нервная система", или „нервная система органической жизни", т. е. система органовъ, регулирующихъ питаніе, координирующихъ функціи органовъ при питаніи организма[1]). Въ соціальномъ организмѣ этой „симпатической нервной системѣ" соотвѣтствуетъ „промышленная регулятивная система", т. е. рынокъ, биржа, банковыя и кредитныя учрежденія. Эта послѣдняя появляется лишь въ сложныхъ соціальныхъ организмахъ и дѣйствуетъ существенно независимо, отъ первой (Ор. с., 610, 611 и сл.). Итакъ, въ развитомъ соціальномъ организмѣ дѣйствуютъ существенно независимо

---

[1]) Если бы пережевываемая пища, дошедшая до входа въ глотку, не проглатывалась, пищевареніе не могло бы начаться; если бы, съ вступленіемъ пищи въ желудокъ, въ немъ начались одни сокращенія, но не выдѣленія—или если бы изліяніе желудочнаго сока не сопровождались ритмическими движеніями,—пищевареніе должно бы остановиться— и т. д. Необходимъ, слѣдовательно, особый нервный аппаратъ, координирующій всѣ эти части организма. Онъ и называется „симпатической нервной системой".

двѣ главныхъ регулятивныхъ системы: политическая и экономическая. Преобладаніе первой даетъ типъ военнаго государства, „хищническій“, какъ называетъ его Спенсеръ, преобладаніе второй типъ промышеннаго г-ва, „мирнаго“. Первый характеризуется порабощеніемъ отдѣльной личности въ пользу цѣлаго, кооперація здѣсь „принудительная“. Второй содѣйствуетъ росту личнаго самосознанія, ставящаго себя цѣлью для г-ва, ведетъ къ образованію и росту самоуправленія, кооперація здѣсь „добровольная“. Развитіе типовъ соціальныхъ организмовъ, согласно Спенсеру, движется такимъ путемъ, что военный, хищническій типъ развивается въ промышленный, а этотъ второй въ болѣе высшій, гедонистическій. Этотъ послѣдній будетъ отличаться отъ промышленнаго типа въ такой же мѣрѣ, какъ самъ промышленный отъ хищническаго. Въ немъ система органовъ поддержанія жизни будетъ развита гораздо полнѣе, чѣмъ въ какомъ либо изъ извѣстныхъ намъ обществъ, но въ немъ продукты промышленности не будутъ употребляться ни на поддержаніе хищнической организаціи, ни даже исключительно на увеличеніе матеріальнаго благосостоянія, но будутъ посвящаться на выполненіе болѣе высокихъ дѣятельностей“. Если девизомъ хищническаго типа можно назвать: цѣль жизни есть сила и мощь г-ва, а девизомъ промышленнаго типа: „цѣль жизни есть трудъ“, то девизомъ грядущаго типа будетъ: „цѣль труда есть жизнь“. „Я считаю достаточнымъ указать читателю—говоритъ Спенсеръ—какъ на знаменіе времени, на умноженіе учрежденій и приспособленій для умственной и эстетической культуры и для другихъ дѣятельностей подобнаго же рода, не стремящихся къ прямому поддержанію жизни, но имѣющихъ своею непосредственною цѣлью простое удовольствіе“ (Ор. с., 631).

Переходя къ критикѣ органической теоріи общества, замѣтимъ, что въ настоящее время она имѣетъ исключительно историческое значеніе. Со времени ея появленія смѣнился уже не одинъ рядъ различныхъ теченій въ философіи и наукѣ. За это время противъ нея со стороны противниковъ съ разныхъ сторонъ были сдѣланы существенныя возраженія, ряды ея сторонниковъ сильно порѣдѣли, и въ настоящее время послѣдніе изъ могиканъ этой теоріи, даже не пытаются сколько нибудь серьезно реабилитировать свое ученіе. Продолжая разработку основныхъ мыслей Спенсера, они не только не улучшили дѣла своего учителя, а скорѣе совершенно его дискредитировали. Различныя варіаціи основной мысли Спенсера, которыя они предложили, страдаютъ тѣми же недостатками, какъ и построеніе Спенсера, взятое нами, какъ примѣръ и образецъ органической теоріи. Въ этихъ варіаціяхъ прежде всего обращаетъ на себя вниманіе неопредѣленность, больше того, полная произвольность тѣхъ аналогій, которыя проводятся ими между біологическимъ организмомъ, съ одной стороны, и соціальнымъ организмомъ, съ другой. Одинъ, напримѣръ, склоненъ считать нервами соціальнаго организма государственныя

учрежденія, а другой пути сообщенія. Одинъ сравниваетъ съ организмомъ политическую жизнь общества, другой, главнымъ образомъ, экономическую. Иногда эти аналогіи идутъ такъ далеко, что способны вызвать улыбку. Напр. Блюнчли говоритъ, что г-во есть мужской организмъ, а церковь женскій, и т. п.

Но, кромѣ того, легко показать, что, при подробномъ проведеніи этихъ аналогій, мы сталкиваемся съ такими явленіями государственной жизни, которыя стоятъ въ явномъ противорѣчіи съ явленіями органической жизни. Такъ, напр., организмъ непрерывенъ и непроницаемъ, а общество людей и г-во прерывно и проницаемо. Организмъ непрерывенъ, ибо всѣ части его соединены въ цѣломъ такъ, что не допускаютъ раздѣленія въ пространствѣ и обособленнаго существованія. Клѣточка не можетъ жить отдѣльно отъ своего организма. Организмъ, далѣе, непроницаемъ. Клѣточка другого организма не можетъ входить и выходить изъ него по своему усмотрѣнію. Совсѣмъ другое мы наблюдаемъ въ соціальной жизни людей. Соціальное прерывно. Мы знаемъ государства, части котораго раздѣлены между собою огромными пространствами. Таковы колоніи современныхъ государствъ. Такова, напр., Англія, сама состоящая изъ двухъ острововъ: Великобританіи и Ирландіи, и колоній, отдѣленныхъ отъ нея океанами. Могутъ возразить, что колоніи самостоятельные организмы, подчиненные метрополіямъ. Однако ясно, что въ органической жизни мы не знаемъ подобныхъ явленій; мы тамъ не встрѣчаемъ такихъ организмовъ, которые бы, несмотря на огромныя пространства, отдѣляющія ихъ другъ отъ друга, стояли бы между собою въ связи и зависимости. Но въ соціальной жизни мы какъ разъ наблюдали это явленіе. И если связь колоній съ метрополіями можно подвергнуть спору, то мы можемъ указать такія государства, части котораго раздѣлены между собою пространствомъ, а между тѣмъ, съ точки зрѣнія органической теоріи, мы имѣемъ здѣсь единый организмъ, ибо эти части совершенно одинаковы по составу населенія, характеру учрежденій, и вообще по всѣмъ условіямъ жизни. Таково, напр., г-во Баварія, состоящее изъ двухъ неравныхъ частей, раздѣленныхъ между собою другимъ г-вомъ, Баденомъ. Всѣ подобныя явленія показываютъ, что соціальное, въ противоположность біологическому организму, прерывно, а слѣдовательно, въ противоположность ему, и проницаемо. И дѣйствительно, въ то время какъ клѣточки организма связаны съ своимъ организмомъ неразрывной связью, не допускаютъ отдѣленія отъ него, и не могутъ ни сами свободно уходить и входить въ свой организмъ, ни чтобы другія клѣточки произвольно входили и выходили изъ него, въ организмѣ соціальномъ какъ разъ наоборотъ. Отдѣльныя клѣточки г-аго организма могутъ находиться и не въ своемъ организмѣ, а внѣ его, въ другомъ организмѣ. Во всякомъ г-вѣ много иностранцевъ, временно проживающихъ, оставаясь подданными другого г-ва.

Далѣе, нѣкоторыя функціи естественнаго организма совсѣмъ отсутствуютъ у организма соціальнаго. Такова, напр., функція размноженія. Государства возникаютъ и умираютъ совсѣмъ иначе, чѣмъ естественные организмы. Части соціальнаго организма могутъ иногда сливаться въ одно цѣлое, чего нельзя наблюдать въ естественныхъ организмахъ, по крайней мѣрѣ высшаго порядка.

Всѣ указанныя различія между организмомъ естественнымъ и соціальнымъ сводятся къ одному основному, къ различію между элементами организма біологическаго, съ одной стороны, и элементами организма соціальнаго, т. е. индивидами въ г-вѣ, съ другой. Отдѣльныя лица въ государствѣ стоятъ между собою, а въ то же самое время и къ цѣлому, въ отношеніяхъ гражданства и подданства. Они суть субъекты правъ. Отношенія между ними регулируются не законами природы, а юридическими нормами. Но между законами природы и юридическими нормами проходятъ глубочайшія различія. Первые неизмѣнны, вторыя измѣняются. Первые ненарушимы, вторыя нарушаются. Въ государственномъ организмѣ происходятъ такія явленія, какъ преступленіе, вмѣненіе, наказаніе,—о чемъ въ естественномъ организмѣ не можетъ быть и рѣчи. Словомъ, клѣточки соціальнаго организма суть разумно нравственныя существа, а не просто какія то протоплазмы, движенія которыхъ регулируется законами природы. Органическая теорія совершенно упускаетъ изъ виду, что соціальный организмъ не есть стадо животныхъ. Вся та сторона явленій государственной жизни, которая выступаетъ въ качествѣ правовыхъ явленій—совершенно игнорируется органической теоріей. Самое существенное и основное — именно своеобразіе правовой связанности, связанности посредствомъ юридической нормы, въ которой на одной сторонѣ возникаетъ правомочіе требовать совершенія извѣстныхъ дѣйствій, а на другой обязанность совершить эти дѣйствія — вся эта сторона явленій въ г-мъ организмѣ не объяснима съ точки зрѣнія естественнаго организма. Между этимъ послѣднимъ и г-омъ, проходятъ, въ цѣломъ рядѣ явленій, различія принципіальной важности. Этихъ различій органическая теорія объяснить не въ состояніи. Она знаетъ только два правила закономѣрности: закономѣрность причинныхъ связей и закономѣрность телеологическую, въ явленіяхъ органической жизни. Но то обстоятельство, что связь двухъ субъектовъ въ правовомъ отношеніи нельзя конструировать ни механически ни также органически—это обстоятельство не учитывается органической теоріей. Она даже не ставитъ этой проблемы. Самая проблема ей неизвѣстна и не доступна. Возможность научной этики, какъ ученія объ особой закономѣрности явленій (отличной отъ причинности и натуръ-телеологіи), отношеніе этой особой закономѣрности къ явленіямъ права—все это превышаетъ силы органическихъ теорій, все это лежитъ внѣ ихъ горизонтовъ. Такимъ образомъ, органическая теорія, какъ гипотеза для объясненія явленій соціальной жизни, явля-

ется слишкомъ узкой. Она не объясняетъ тѣхъ явленій, которыя она должна бы объяснить, для объясненія которыхъ она построяется

Эта узость органической теоріи всего убѣдительнѣе выступаетъ въ ея ученіи о прогрессѣ. Этотъ послѣдній состоитъ въ спеціализаціи функцій, и только. Ученіе Спенсера всего болѣе подверглось нападеніямъ въ этомъ именно пунктѣ, и вопросъ можно считать исчерпаннымъ. Такъ называемая спеціализація функцій есть проблема техники, а не прогресса. Прогрессъ техническій и прогрессъ въ моральномъ смыслѣ не одно и то же. Можно отрицать возможность этого послѣдняго, можно не вѣрить въ него, но смѣшивать эти двѣ вещи есть уже явная ошибка противъ логики. И самъ Спенсеръ, говоря объ эволюціи будущаго, принужденъ былъ говорить не о техническихъ только совершенствахъ грядущаго строя, не о томъ только, какъ все тамъ будетъ дифференцировано, а заговорилъ о цѣломъ рядѣ моральныхъ цѣнностей, какъ произведенія науки, искусства, и о грядущемъ счастьи человѣчества. Но... позитивизмъ оказался слишкомъ бѣдной философіей, чтобы сказать на эти темы что нибудь значительное. Точка зрѣнія гедонизма, которую постулируетъ Спенсеръ, въ ряду ученій этики самая примитивная.

Несмотря на всѣ указанные недостатки, органическая теорія общества въ исторіи соціальныхъ ученій сыграла весьма важную роль. Она заставила обратить вниманіе на ту чрезвычайно тѣсную связь и зависимость, какая существуетъ въ соціальномъ организмѣ между его отдѣльными элементами. Эта связь и зависимость не есть фактъ простого сосуществованія въ пространствѣ и времени. Въ этомъ отношеніи органическая теорія знаменуетъ несомнѣнно шагъ впередъ по сравненію съ механической. Въ то время, какъ эта послѣдняя разсматриваетъ элементы соціальнаго какъ сосуществующіе рядомъ, полагая такимъ образомъ единство соціальнаго, какъ пространственно-временное единство, органическая теорія подмѣчаетъ и подчеркиваетъ единство другого порядка. Она указываетъ, что элементы соціальнаго связаны единствомъ нѣкотораго процесса, настолько тѣснаго, настолько глубокаго, что его можно назвать органическимъ. Въ этомъ пунктѣ своей теоріи она продолжаетъ и развиваетъ мысль солидаристической теоріи О. Конта. Но въ то время, какъ эта послѣдняя подъ терминомъ солидарности вводитъ этическія категоріи, органическая теорія Спенсера, стремясь провести болѣе послѣдовательно точки зрѣнія позитивизма, совсѣмъ устроняетъ этическія понятія. Въ конечномъ итогѣ, человѣкъ получаетъ у Спенсера, какъ и въ другихъ органическихъ теоріяхъ, значеніе всего лишь клѣточки, лишаясь такимъ образомъ того специфическаго, что отличаетъ его отъ всѣхъ другихъ вещей міра, именно нравственно разумной природы, подчиняющейся не закону механической необходимости, а закону нравственнаго разума. Такимъ образомъ, совершенно правильно отличая общество отъ простой совокупности предметовъ

(объединенныхъ всего лишь пространствомъ и временемъ, т. е. данныхъ въ одномъ пространствѣ и одномъ времени), органическая теорія не въ состояніи отличить общества людей отъ стада животныхъ. Провести это различіе и въ то же время удержать моментъ тѣснѣйшей связанности между составляющими цѣлое элементами, значитъ конструировать общество какъ духовно-нравственный организмъ, т. е. перейти на почву этико-идеалистической теоріи общества. Мы разсмотримъ ее впослѣдствіи, въ настоящемъ же отмѣтимъ еще одно качество органической теоріи, которое можетъ быть иногда небезполезнымъ.

Уподобленіемъ общества и государства организму, какъ живымъ и яркимъ сравненіемъ, при случаѣ удобно воспользоваться въ педагогическихъ цѣляхъ, для нагляднаго освѣщенія нѣкоторыхъ сторонъ государственной жизни. Однако нужно помнить, что comparaison n'est pas raison. Обычныя выраженія, встрѣчающіяся намъ въ общежитіи, въ прессѣ, журналахъ, научныхъ сочиненіяхъ, въ родѣ: „органическое развитіе общества", „органическій ростъ г-ва", „разложеніе государственнаго организма" и т. п., всего лишь поэтическія метафоры, и такъ и должны быть понимаемы. Отнюдь не слѣдуетъ думать, что въ этихъ выраженіяхъ содержится нѣчто большее, чѣмъ наглядное сравненіе, что въ нихъ мы имѣемъ указаніе и на закономѣрность явленій г-вой и соціальной жизни, и именно, что эта закономѣрность та же самая, что закономѣрность явленій органической жизни. Подробный анализъ понятій наоборотъ указываетъ на принципіальное различіе между организмомъ естественнымъ и организмомъ соціальнымъ. Этотъ послѣдній живетъ и развивается по другимъ законамъ. Но прежде чѣмъ рѣшать этотъ вопросъ, намъ необходимо разсмотрѣть еще двѣ позитивистическихъ теоріи: матеріалистическую и психологическую. Остановимся сначала на первой.

X. Матеріалистическая теорія общества.

Подъ матеріалистической теоріей общества мы разумѣемъ популярную въ наши дни доктрину „экономическаго матеріализма", называемую иначе „матеріалистическимъ пониманіемъ исторіи" или еще: „соціальнымъ матеріализмомъ", иногда, „марксизмомъ". Въ силу большой популярности, почти необъятной литературы, относительной сложности своего построенія эта доктрина, какъ для своего изложенія, такъ особенно для объективной и безпристрастной критики, представляетъ трудности. Попытка ея освѣщенія съ точки зрѣнія кантовскаго критицизма принадлежитъ Штаммлеру, одному изъ видныхъ представителей современнаго неокантіанскаго движенія. Выступленія его въ спеціальномъ, посвященномъ этому вопросу изслѣдованіи: „Хозяйство и право согласно матеріалистическому пониманію

исторіи", произвели большое впечатлѣніе не только на противниковъ этой доктрины, но и на ея сторонниковъ, вызвавъ въ литературѣ живой обмѣнъ мнѣній между писателями самыхъ различныхъ направленій. Впослѣдствіи Штаммлеръ повторилъ основныя мысли своей большой книги въ небольшихъ статьяхъ: „Матеріалистическое пониманіе исторіи" и „Закономѣрность соціальной жизни" [1]). Раздѣляя, во многомъ точки зрѣнія Штаммлера, мы будемъ въ дальнѣйшемъ, какъ въ изложеніи, такъ и въ критикѣ этой доктрины слѣдовать тому пути, который проложилъ здѣсь Штаммлеръ, внеся съ своей стороны нѣкоторыя дополненія и измѣненія, которыя представляются намъ необходимыми.

Литературно-историческіе факты, касающіеся происхожденія доктрины, слѣдующіе. Творцомъ ея былъ К. Марксъ. Изъ тѣхъ философскихъ теченій, подъ вліяніемъ которыхъ могла сложиться въ свое время доктрина Маркса, приходится рѣшительно отвергнуть вліяніе Канта, лишь отчасти признать вліяніе Гегеля и главнымъ образомъ отмѣтить вліяніе научнаго позитивизма того времени. Въ 40 годахъ прошлаго столѣтія, когда сложилась доктрина Маркса, Кантъ былъ основательно забытъ. Что касается Гегеля, то правда, первоначально Марксъ былъ его послѣдователемъ и поклонникомъ его метода, содержаніе котораго—развитіе абсолютной идеи въ исторіи—онъ однако рѣшительно отвергалъ. Если въ послѣдствіи Марксъ и удерживаетъ терминологію Гегеля, то это было воспоминаніемъ о мірѣ, въ которомъ онъ уже не жилъ. Основной вопросъ, о закономѣрности соціальнаго, Марксъ рѣшаетъ не въ духѣ Канта и не въ духѣ Гегеля, а въ духѣ современнаго ему научнаго естествознанія, на которомъ позднѣе базировала положительная философія. Естествознаніе въ то время, оставивъ вопросъ о принципахъ, требовало накопленія фактовъ и ихъ изученія. Заслугой Маркса было то, что онъ направилъ свой взоръ на общественную жизнь людей и поставилъ вопросъ о закономѣрности соціальной жизни и, слѣдовательно, о возможности науки соціологіи. При этомъ Марксъ отмѣтилъ вліяніе и зависимость правового порядка отъ хозяйственнаго уклада общественной жизни и возвелъ эту точку зрѣнія въ принципъ и методъ изученія общественной жизни людей. Выработка доктрины

---

[1]) Изъ названныхъ работъ Штаммлера, первая: Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung, 188, имѣется въ русскомъ переводѣ. Большіе размѣры этой работы,—результатъ пространныхъ разсужденій, не всегда оправдываемыхъ существомъ дѣла,—затрудняютъ чтеніе этой книги. *Тѣ же* мысли Штаммлеръ съумѣлъ изложить на небольшомъ количествѣ страницъ въ статьяхъ: Materialistische Geschichtsauffassung въ Conrad's Lexicon, B. V, и Die Gesetzmässigkeit in Rechtsordnung und Volkswirtschaft. Въ основу нашего изложенія мы кладемъ названныя сочиненія Штаммлера, обозначая въ дальнѣйшемъ сноски на главную работу начальною буквою: W, и соотвѣтственно первую изъ указанныхъ статей буквою: M, а вторую: G.

падаетъ на 40-е годы 19 столѣтія и первоначально дана была въ затерявшейся рукописи отъ 1845/6 года, въ которой Марксъ установилъ эту точку зрѣнія для себя и для общей работы съ Энгельсомъ. Самъ Марксъ не далъ отдѣльнаго изложенія своей соціальной философіи. Отвѣчая просьбамъ друзей, онъ формулировалъ ихъ въ предисловіи къ „Критикѣ политической экономіи"; затѣмъ послѣ коснулся ихъ въ своей полемикѣ съ Прудономъ и вообще тамъ и сямъ попутно развивалъ ихъ. Менѣе всего содержится соціальная философія Маркса въ его „Капиталѣ", который имѣетъ въ виду дать анализъ существующаго хозяйственнаго порядка, а не дедукцію соціальной философіи. Новое ученіе распространилось благодаря Энгельсу, который подробно развилъ основныя мысли доктрины въ полемикѣ съ Дюрингомъ (1878) и въ рядѣ другихъ работъ,—каковое изложеніе и есть совершенная передача принциповъ ученія соціальнаго матеріализма (M. I, 3; W. § 9). Посмотримъ, въ чемъ состоитъ самая доктрина.

Главный тезисъ матеріалистическаго пониманія исторіи гласитъ: производство благъ, а вслѣдъ за производствомъ обмѣнъ его продуктовъ являются основою всякаго общественнаго порядка; общественный порядокъ съ его расчлененіемъ на классы или сословія, съ господствующимъ положеніемъ однихъ и подчиненнымъ другихъ, съ тѣмъ правовымъ укладомъ, который выражаетъ и одновременно защищаетъ интересы соціально сильныхъ, и стѣсняетъ и давитъ слабыхъ—весь этотъ правовой строй движется въ своихъ измѣненіяхъ сообразно тому, что и какъ производится, и какъ распредѣляются продукты производства; во всякомъ соціальномъ разсмотрѣніи въ *послѣднемъ счетѣ* все зависитъ отъ соціальнаго хозяйства; опредѣляющая основа соціальнаго бытія есть производство благъ, и въ этомъ производствѣ въ исторіи человѣческаго общества тотъ или иной политическій строй, тотъ или иной порядокъ гражданскаго права зависитъ отъ особенностей хозяйственныхъ отношеній; способъ производства и распредѣленіе его продуктовъ есть субстанціальная основа соціальнаго бытія, право же и государство подымаются надъ нимъ, какъ политическая и юридическая надстройки (M. I, 1; W. s. 29).

Всмотримся внимательно въ этотъ тезисъ. Онъ утверждаетъ: есть соціальное бытіе; оно состоитъ изъ ряда феноменовъ: экономическіе, политическіе, юридическіе, научные, этическіе, эстетическіе, религіозные и т. д; въ этихъ рядахъ экономическимъ явленіямъ принадлежитъ опредѣляющая роль, т. е., рядъ экономическихъ явленій въ послѣднемъ счетѣ опредѣляетъ всякій другой. Слѣдовательно, центръ тяжести лежитъ въ экономическихъ феноменахъ; они субстанціальная основа соціальнаго бытія; они причинно обусловливаютъ всѣ другіе. Если мы примемъ теперь во вниманіе, что сами экономическіе феномены суть не что иное, какъ естественныя образованія, возникающія, движущіяся, измѣняющіяся, пропадающія по

закону естественной необходимости (т. е. по причинности), то мы получимъ слѣдствіе огромной важности. Именно, такъ какъ рядъ экономическихъ феноменовъ причинно обусловливаетъ всякій другой (политическій, юридическій), то измѣненія въ экономическихъ явленіяхъ позволяютъ понять не только перевороты въ прошломъ исторіи, но и предвидѣть перевороты ближайшаго будущаго, поскольку возможно вообще усмотрѣть тенденцію соціально-экономическаго развитія. Переводя эти утвержденія на точный методологическій языкъ, мы имѣемъ предъ собою своеобразное ученіе: 1) о соціальномъ бытіи и 2) о соціальной закономѣрности. Остановимся на нихъ особо.

Что касается ученія о соціальной закономѣрности, то въ этомъ пунктѣ изучаемая нами доктрина не отличается отъ разобранныхъ выше. Разсматривая соціальное явленіе, какъ часть и продолженіе естествознанія, она строитъ свое ученіе о закономѣрности по типу математическаго естествознанія, признавая только одно правило закономѣрности—движеніе явленій по правилу причинности. Первое звено причинной цѣпи есть экономическіе феномены. Если они измѣняются,—измѣняются и всѣ другіе: политическіе, юридическіе, этическіе, научные, эстетическіе, религіозные и т. д., какіе бы мы ни нашли и какъ бы мы ихъ ни назвали. Такимъ образомъ, вмѣстѣ съ теоріями: механической, солидаристической (и органической) она носитъ натуралистическій характеръ. Но примыкая къ нимъ въ своемъ ученіи о соціальной закономѣрности, она глубоко отличается отъ нихъ въ своемъ ученіи о соціальномъ бытіи.

Субстанціальная основа соціальнаго бытія есть, какъ утверждаетъ доктрина, экономическіе феномены. Утвержденіе это въ переводѣ на философскій языкъ означаетъ слѣдующее. Если ученіе, различая между собою какія либо начала, напр. духъ и матерію, говоритъ, что субстанціальную основу, положимъ, душевныхъ явленій составляетъ матерія, то тѣмъ самымъ утверждается, что всѣ т. н. духовныя явленія (разумъ, воля и т. д.) въ конечномъ итогѣ суть не иное что, какъ модификаціи матеріи. Въ такомъ случаѣ и самое ученіе называется матеріализмомъ (прямо противоположное ему—спиритуализмомъ). Слѣдовательно, ученіе, утверждающее, что субстанціальною основою соціальнаго бытія является экономическіе феномены, тѣмъ самымъ полагаетъ, что всѣ другія явленія соціальнаго бытія (право, г-во, наука, искусство и т. д.) въ конечномъ итогѣ суть нечто иное, какъ модификаціи экономическаго феномена.

Какъ мы видимъ, для характеристики матеріалистическаго пониманія исторіи, очень важно уяснить себѣ ту роль, какую эта доктрина отводитъ въ исторіи т. н. „идеальнымъ факторамъ“. Матеріалистическое воззрѣніе на исторію вовсе не отрицаетъ вліянія идей, въ широкомъ смыслѣ этого слова, напр., справедливости, добра и т. д. Напротивъ, оно признаетъ, что *ближайшей* причиной для исторически данныхъ измѣненій въ правѣ были и будутъ идеи блага, спра-

ведливости и проч. Но оно утверждаетъ, что самое пониманіе этихъ идей, т. е. содержаніе того, что есть добро и зло, что справедливо и не справедливо, опредѣляется въ *послѣднемъ счетѣ* соотношеніями соціальныхъ силъ и, слѣдовательно, условіями производства и распредѣленія. У номадовъ другія представленія о добрѣ и справедливости, чѣмъ у осѣдлыхъ крестьянъ съ частною собственностью на землю; другія у оптовыхъ торговцевъ, чѣмъ у мелкихъ мѣщанъ-ремесленниковъ, или у охотниковъ и воиновъ начала исторической эпохи; другія у предпринимателей и рабочихъ при современномъ капиталистическомъ способѣ производства. Словомъ, идеальные факторы суть лишь *отображенныя образованія хозяйственныхъ отношеній, рефлексы соціально-экономическихъ состояній* (M., I, 2, W. § 7). Значитъ, не такъ обстоитъ дѣло, что идеи подчиняются закону причинности, но въ ряду идей; а экономическія явленія подчиняются закону причинности, но въ ряду экономическихъ явленій; т. е. не такъ, что идеи порождаются другими идеями, а экономическія явленія другими экономическими явленіями. Доктрина утверждаетъ, что существуетъ не два ряда причинныхъ связей, идущихъ параллельно другъ другу, а только *одинъ* рядъ. *Всѣ* соціальныя явленія движутся только въ *одномъ* причинномъ ряду, и первое звено этой цѣпи—экономическія явленія. Всѣ другія ряды (правовой, политическій, научный и т. д.) не имѣютъ исконно самостоятельнаго значенія; они лишь отображенія, рефлексы перваго, его модификаціи. Вотъ это указаніе причинной зависимости представленій, идей и желаній въ послѣднемъ счетѣ отъ условій производства и распредѣленія и сообщаетъ доктринѣ качество матеріализма (M., I, 2; W. s. 27, 28).

Оно ярко выступаетъ также и въ квалификаціи человѣческой природы въ ея цѣломъ, какъ она проявляется въ процессѣ соціальнаго бытія. Человѣческая природа разсматривается здѣсь, какъ вещь между вещами, въ сплошномъ опредѣленіи причинной цѣпи, первое звено которой есть экономическій факторъ. Человѣкъ, согласно этой доктринѣ, есть соціальное существо, снабженное инстинктами, которые сближаютъ и соединяютъ его съ себѣ подобными для добыванія средствъ существованія, для поддержанія жизни въ борьбѣ за существованіе. Есть ли человѣкъ еще что-нибудь, что нибудь бо́льшее? Нѣтъ, ибо все бо́льшее есть лишь результатъ и слѣдствіе группировки общественныхъ группъ, разслоеніе которыхъ обусловлено условіями производства и распредѣленія. Борьба за существованіе въ развитомъ обществѣ есть борьба противоположныхъ интересовъ общественныхъ группъ, классовая борьба, и соціальный прогрессъ, въ дальнѣйшемъ преобразованіи соціальной жизни людей совершится не въ силу того, что будетъ прогрессировать пониманіе справедливости, а путемъ классовой борьбы (W. §§ 6 и 7; M. I, 2; I, 1; G., s. 1—10).

Принципъ и методъ матеріалистическаго пониманія исторіи со-

здалъ школу научной соціологіи, которая легла въ основу политической партіи соціалъ-демократіи, какъ ея идеологія, на которой покоятся затѣмъ и директивы политической тактики. Создалась огромная литература, освѣщающая исторію человѣчества съ точки зрѣнія ея матеріалистическаго пониманія. Приверженцы этого направленія съ особенной любовью обратили свои взоры къ началу цивилизаціи и старались объяснить происхожденіе ея главныхъ основъ: семьи, частной собственности и современнаго государства. По тому же методу они старались объяснить эволюцію античнаго міра; соціальныя движенія на исходѣ среднихъ вѣковъ, выразившіяся въ рядѣ крестьянскихъ войнъ; великую французскую революцію, въ которой видѣли не побѣду идей: свободы, равенства, братства, а соціальный переворотъ, вызванный эволюціей способовъ производства, и приведшій къ соціальному усиленію буржуазіи и паденію феодальнаго уклада. Но не только прошлое исторіи объяснено такимъ образомъ. Указанное направленіе отмѣчаетъ тенденцію ближайшей будущей эволюціи и на ней базируетъ свою политическую тактику. Оно исходитъ при этомъ изъ слѣдующихъ положеній. Хозяйственный укладъ въ жизни современнаго общества обнаруживаетъ тенденцію къ концентраціи. Эта концентрація состоитъ въ томъ, что экономическія единицы, въ которыхъ происходитъ производство благъ: фабрики, латифундіи, оптовая торговля, увеличиваются внутри и уменьшаются въ числѣ. Но въ то время, какъ внутри отдѣльныхъ, единичныхъ предпріятій производство планомѣрно организовано и имѣетъ центральное руководство; въ своемъ цѣломъ, т. е. соціальное хозяйство мірового рынка, находится въ полномъ безпорядкѣ, въ полной анархіи. Оно не имѣетъ общаго центра и общаго плана, всякое отдѣльное предпріятіе бросаетъ на рынокъ столько товаровъ, сколько оно можетъ. Отсюда явленія перепроизводства и кризисы, т. е. непроизводительная затрата рабочаго матеріала и рабочей силы. Кризисы заставляютъ предпринимателей выступать на рынокъ объединенными силами, планомѣрно централизируя и регулирая производство; т. е. другими словами все болѣе и болѣе концентрируя производство и устраняя его анархію (M. I, 4). Этотъ естественно-необходимый процессъ есть естественно-необходимое слѣдствіе эволюціи нашихъ хозяйственныхъ отношеній. Заключительный этапъ этой эволюціи есть уничтоженіе анархіи производства, или, что то же, планомѣрное регулированіе производства изъ общаго центра, т. е. обобществленіе средствъ производства, т. е. созданіе соціалистическаго хозяйственнаго порядка. Вмѣстѣ съ тѣмъ сами собой должны измѣниться и основы, современнаго правового порядка съ его частной собственностью на орудія производства, договоромъ свободнаго найма, частнымъ наслѣдованіемъ имущества, и вообще—вся организація современнаго государства, ибо, согласно основному принципу соціальной закономѣрности, политическій и юридическій порядокъ есть лишь над-

стройка экономическаго, и съ измѣненіемъ этого послѣдняго долженъ измѣниться и первый, современный же правопорядокъ, очевидно, „хозяйственно устарѣлъ“ (M. I, 4).

Для характеристики основныхъ положеній марксизма, какъ идеологіи современной соціалъ-демократіи, важно отмѣтить слѣдующее. Марксистскій соціализмъ называетъ себя научнымъ, въ противоположность утопическому. Разница между ними въ томъ, что утопическій соціализмъ говоритъ о грядущихъ преобразованіяхъ общества какъ о такихъ, которыя желательны потому, что они болѣе совершенны морально, а научный соціализмъ говоритъ о соціализаціи средствъ производства, и съ нимъ вообще о грядущемъ соціальномъ строѣ, какъ объ естественно необходимомъ въ силу неизбѣжнаго процесса исторіи. Доктрина хочетъ думать, что ею понятъ и ей извѣстенъ естественный законъ соціальнаго процесса. Грядущая стадія эволюціи придетъ съ такою же необходимостью, съ какою при извѣстныхъ условіяхъ наступаетъ солнечное или лунное затмѣніе, идетъ дождь, приходитъ зима и проч. О томъ, будетъ ли въ грядущемъ строѣ, вообще говоря, лучше или хуже, о томъ, желателенъ онъ, или нѣтъ,—объ этомъ нельзя ставить вопроса, какъ безсмысленъ вопросъ о томъ, хорошо это, или дурно, что $2 \times 2 = 4$. Необходимость грядущаго строя есть необходимость эволюціи экономическихъ феноменовъ. Поэтому, неправильно думать, будто Марксъ опиралъ свою доктрину на ученіе о прибавочной стоимости въ капиталистическомъ способѣ производства, примѣрно осуждая правомѣрность прибыли предпринимателя и желая устранить въ соціальномъ строѣ это явленіе, какъ несправедливое, безнравственное. И самъ Марксъ и крупнѣйшіе представители его ученія никогда не колебались въ этомъ. Поэтому неправильны всѣ возраженія, построенныя на томъ, что соціалистическій строй нежелателенъ, „такъ какъ онъ стѣснитъ, поработитъ лицо въ отношеніи къ цѣлому обществу, ибо доктрина говоритъ не о томъ, что желательно или нежелательно, а о томъ, что совершится по закону причинности.“ (W. § 11 и 12; M. I, 5). Поэтому же неправильно и то возраженіе, что соціалистическій строй противорѣчитъ де человѣческой природѣ, ибо человѣческая природа—учитъ доктрина—есть лишь рефлексъ хозяйственныхъ отношеній. Неправильно, далѣе, и то возраженіе, что де вожди соціалъ-демократіи не ясно представляютъ себѣ всѣ подробности организаціи государства будущаго. Они вовсе не хотятъ основывать государства будущаго. Это государство само собою явится, разъ созрѣютъ всѣ условія для его образованія. О томъ, какъ сложатся подробности грядущаго строя—не извѣстно и нельзя узнать напередъ (W. § 12). Неправильно, далѣе, и то возраженіе, что согласно доктринѣ, вожди соціалъ-демократіи должны предаться фаталистическому покою, ибо грядущее придетъ съ неизбѣжностью солнечнаго затмѣнія. Они справедливо возражаютъ на этотъ упрекъ, что для фатализма здѣсь

нѣтъ мѣста, ибо естественный процессъ можетъ быть использованъ въ человѣческихъ цѣляхъ. Ребенокъ является на свѣтъ по естественному закону природы, но врачъ облегчаетъ муки рожденія; и всякій техникъ можетъ использовать естественный процессъ въ цѣляхъ человѣческихъ. Поэтому и свою политическую дѣятельность соціалъ-демократія объясняетъ какъ подготовительную и педагогическую. Естественно также, что соціалъ-демократія, какъ партія, организуетъ своихъ сторонниковъ и стремится къ политическому господству, ибо такимъ образомъ она подвигаетъ себя ближе къ послѣднему этапу эволюціи современной культуры, который и есть конечная цѣль ея стремленій (W. § 12).

И вообще, если бы кто хотѣлъ поколебать ученіе марксизма, то долженъ нападать на эту доктрину не въ ея выводахъ и заключеніяхъ, а на ея основной принципъ, на тотъ принципъ, который лежитъ въ основѣ ея выводовъ и заключеній. Дѣйствительно ли субстанціальная основа соціальнаго процесса есть процессъ хозяйственный, а правовой порядокъ есть всего лишь надстройка надъ нимъ, измѣненія въ которой причинно обусловлены измѣненіями въ соціальномъ хозяйствѣ,—вотъ основное зерно теоріи. Пока оно остается, остаются и выводы изъ него, причемъ частичныя поправки въ этихъ выводахъ не разрушаютъ теоріи, только нападеніе на самый принципъ теоріи можетъ ее основательно поколебать. Нужно имѣть въ виду, что по отношенію ко всякой философской доктринѣ возможна критика двоякаго рода: критика перваго порядка, или первичная, и критика втораго порядка, или вторичная. Критика второго порядка, или вторичная, направлена на слѣдствія изъ данныхъ принциповъ. По своей цѣли она имѣетъ въ виду частичныя поправки и улучшенія, а именно: или выведеніе изъ принципа еще новыхъ слѣдствій, или исправленіе уже выведенныхъ слѣдствій. Признавая самый принципъ правильнымъ, она спрашиваетъ, дѣйствительно ли изъ него вытекаютъ тѣ слѣдствія, которыя указаны, и какія еще новыя слѣдствія вытекаютъ изъ того же принципа. Всѣ тѣ ученія, которыя стремятся внести въ доктрину марксизма поправки и улучшенія въ томъ смыслѣ, что отмѣчаютъ, напримѣръ, нѣсколько бо́льшее вліяніе въ соціальномъ процессѣ не-хозяйственныхъ факторовъ, какъ то: религіозныхъ, политическихъ, научныхъ и проч.—всѣ эти попытки относятся къ разряду критики второго порядка. На этомъ основаніи новѣйшее движеніе внутри марксизма, такъ называемый „ревизіонизмъ“, въ которомъ нехозяйственнымъ факторамъ удѣляется бо́льшее вниманіе, чѣмъ въ ортодоксальномъ марксизмѣ, относится къ разряду критики второго порядка. Ибо самый принципъ матеріалистическаго пониманія исторіи остается при этомъ неприкосновеннымъ. Наоборотъ, критика перваго порядка, или первичная, направлена не на слѣдствія изъ принциповъ, а на самые принципы. И ясно, что только эта вторая критика въ состояніи заново преобразовать док-

трину, т. е. создать, въ сущности, новую. По какому методу выполняется эта послѣдняя?

Методъ первичной критики не можетъ быть эмпирическимъ, т. е. онъ не можетъ состоять изъ ссылокъ на эмпирическіе факты, которые противорѣчатъ принципу. Въ научномъ естествознаніи не всегда удается объяснить удачно причину какого либо естественнаго явленія, но это нисколько не колеблетъ принципа причинности. Послѣдній требуется понятіемъ научнаго познанія и неудачное приложеніе его въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ говоритъ не противъ принципа, а противъ изслѣдователя, который не съумѣлъ его приложить Точно такъ же и въ соціальномъ процессѣ ссылка на другіе факторы нѣсколько большаго значенія, чѣмъ обыкновенно приписывается факторамъ экономическимъ, ничего не говоритъ противъ принципа. Но можно подвергнуть критическому разсмотрѣнію самый принципъ. Можно взять составъ основныхъ понятій доктрины и поставить вопросъ о точности и внутреннемъ согласіи этихъ понятій между собою. Это и есть дѣло первичной критики. Свои исходныя точки зрѣнія, свои собственные принципы, первичная критика почерпаетъ въ научно-философскомъ сознаніи своей эпохи и сила критики ея продолжается до тѣхъ поръ, пока не измѣнится, не углубится снова научно-философское познаніе, изъ котораго выростетъ другая, новая первичная критика. Такую критику перваго порядка и даетъ Штаммлеръ, исходя изъ принциповъ критической философіи Канта. Съ точки зрѣнія этой послѣдней доктрина матеріалистическаго пониманія исторіи, какъ говоритъ Штаммлеръ, „не закончена и не продумана до конца, и что если восполнить въ ней эти недостатки, то мы получимъ принципъ и методъ для новой доктрины, которую должно назвать, въ противоположность соціальному матеріализму доктрины Маркса, соціальнымъ идеализмомъ критической философіи. Такое преобразованіе соціальной философіи изъ матеріализма въ идеализмъ получается въ результатѣ анализа и критики основныхъ понятій марксизма: соціальнаго бытія и соціальной закономѣрности.

Доктрина соціальнаго матеріализма говоритъ о „соціальной жизни", „соціальномъ бытіи", „обществѣ", „экономическомъ феноменѣ", „хозяйствѣ", „способахъ производства". Всѣ эти слова встрѣчаются у представителей доктрины на каждомъ шагу, но точнаго опредѣленія этихъ понятій, собственно говоря, ни у кого изъ нихъ не имѣется. Словами: „соціальная жизнь", „соціальное бытіе", обозначается вообще, какъ очевидно, вся совокупность соціальныхъ явленій, происходящихъ въ обществахъ людей. Казалось бы, здѣсь не требуется никакихъ опредѣленій, такъ какъ всѣмъ понятно, что такое „соціальное"; „общественное" и т. п. Однако изъ предыдущихъ главъ настоящей книги мы могли достачно убѣдиться, что понятія: „общества", „соціальнаго", „союза", представляютъ сложную и трудную проблему. Можно ли найти точную формулу этого понятія въ доктринѣ

соціальнаго матеріализма? Постараемся фиксировать эту формулу, чтобы тѣмъ яснѣе видѣть основной характеръ доктрины. Эта формула содержится въ утвержденіи, гласящемъ, что субстанціальная основа соціальнаго бытія есть экономическій феноменъ или хозяйство. Отсюда: общество людей есть совокупность живыхъ существъ, жизнь и дѣятельность которыхъ сплошь и абсолютно обусловлена „экономическимъ феноменомъ“ или „хозяйствомъ“, или „способами производства“. Казалось бы, что понятіе „экономическаго феномена“ или „хозяйства“ или „способовъ производства“, составляющее центръ всей доктрины, должно быть опредѣлено со всею точностью. Между тѣмъ, это центральное понятіе доктрины, при ближайшемъ разсмотрѣніи, оказывается невыясненнымъ. Анализъ его показываетъ, что это понятіе содержитъ въ себѣ не одинъ смыслъ, а два совсѣмъ разныхъ смысла, являясь такимъ образомъ не однозначнымъ, а двузначнымъ, двусмысленнымъ.

Подъ „хозяйствомъ“, „способомъ производства“ понимаются, съ одной стороны, техническіе процессы хозяйственной дѣятельности, а съ другой, особый видъ совмѣстной человѣческой дѣятельности, такъ, а не иначе, внѣшне урегулированной правилами. Въ какомъ же смыслѣ говоритъ объ экономическихъ феноменахъ доктрина матеріалистическаго пониманія исторіи? Доктрина говоритъ о различныхъ стадіяхъ въ исторіи хозяйства: о томъ времени, когда господствующимъ способомъ производства была охота, о томъ времени, когда господствующимъ способомъ производства было земледѣліе, о современномъ капиталистическомъ способѣ производства съ его машинами, фабриками, заводами. При этомъ въ основу раздѣленія и опредѣленія этихъ способовъ производства она кладетъ принципы техники. Далѣе, доктрина говоритъ, что, напр., изобрѣтеніе пара преобразовало наши соціальныя отношенія, при этомъ, однако, просматривается, что собственно не паровая машина, а способъ ея приложенія, ея роль въ хозяйственной жизни сдѣлали эти измѣненія, причемъ эта роль всецѣло обусловлена тѣмъ, что эта машина поступила въ частную собственность капиталиста и работа ея покоилась на принципахъ свободнаго договора. Самыя понятія: „капиталистъ“, „буржуазія“, „пролетаріатъ“, „прибавочная стоимость“, „прибыль“, — обусловлены всецѣло не техническими особенностями производства, а институтомъ частной собственности, съ устраненіемъ котораго нѣтъ и самыхъ этихъ понятій (W. §§ 41—44—51; M. II, 1). Словомъ, понятіе экономическаго феномена двузначно; оно употребляется безотчетно и въ техническомъ и въ соціальномъ смыслѣ, а отсюда неясности въ немъ. Между тѣмъ по своей цѣли доктрина имѣетъ въ виду дать основоположеніе для *соціальнаго* разсмотрѣнія, для *соціальной* науки, а слѣдовательно, и понятіе экономическаго феномена должно удержать въ „соціальномъ“ смыслѣ. Въ соціальномъ же смыслѣ „хозяйство“ есть особый видъ совмѣстной дѣятельности людей,

внѣшне урегулированной посредствомъ правилъ. Отсюда слѣдуетъ, что экономическіе феномены въ соціальномъ смыслѣ вовсе не стоятъ подъ условіями познанія естественно-природныхъ образованій. Чтобы составить о нихъ понятіе, нужно принять во вниманіе внѣшнее урегулированіе совмѣстной дѣятельности. Это внѣшнее урегулированіе есть условіе познанія для соціально-экономическихъ явленій, ибо оно есть логическій prius для составленія понятія о послѣднихъ. И сами они суть не иное что, какъ „однородныя массовыя явленія правовыхъ отношеній "(W. S. 253; M. II, 2), такъ что возможно „чистое" ученіе о народномъ хозяйствѣ (W. §§ 45—52). Такимъ образомъ, понятіе объ экономическомъ феноменѣ стоитъ не подъ условіями познанія процессовъ природы, а подъ условіями познанія правовыхъ явленій. Слѣдовательно, для науки соціологи понятіе внѣшняго урегулированія логически первѣе понятія экономическаго феномена и потому это внѣшнее урегулированіе и есть субстанціальная основа соціальнаго бытія. Внѣшнее урегулированіе происходитъ—какъ свидѣтельствуетъ исторія—черезъ право, и слѣдовательно, правоотношенія являются специфически предметомъ *соціальнаго* разсмотрѣнія (W. 214, 252, 84, 250 и повсюду; M, II, 2).

Какъ въ своемъ ученіи о соціальномъ бытіи, доктрина соціальнаго матеріализма не доводитъ до конца анализа „экономическаго феномена", такъ въ своемъ ученіи о закономѣрности соціальной жизни, она не дѣлаетъ всѣхъ тѣхъ выводовъ, какіе здѣсь необходимо содержатся, какъ только мы ставимъ вопросъ объ оправданіи стремленій къ соціальнымъ реформамъ. На вопросъ о закономѣрности соціальныхъ явленій представители доктрины отвѣчаютъ неодинаково, или, лучше сказать, въ отвѣтѣ на этотъ вопросъ доктрина переживаетъ нѣкоторую эволюцію.

Самъ Марксъ, вышедшій изъ школы Гегеля, и усвоившій его діалектическій методъ, говоритъ о необходимости „діалектическаго характера исторіи". Прогрессъ совершается въ исторіи черезъ противорѣчія, черезъ *соціальные конфликты.* Подъ этимъ выраженіемъ понимается не то же, что „классовая борьба". Эта послѣдняя есть только рефлексъ, отраженіе процессовъ въ механизмѣ соціальной жизни. Соціальный же конфликтъ въ точномъ смыслѣ, въ смыслѣ процесса въ субстанціальной основѣ соціальнаго бытія есть внутреннее противорѣчіе въ самомъ соціальномъ организмѣ, которое и ведетъ его къ распаденію, что бы дать мѣсто другому образованію. На извѣстной ступени эволюціи данная ея стадія переходитъ въ свое противоположное. Самый яркій примѣръ этого противорѣчія, это конфликтъ между производственными силами, съ одной стороны, и традиціоннымъ правовымъ укладомъ, съ другой. Эволюція средствъ производства выводитъ на сцену все новыя и новыя силы, которыя не согласуются со старыми формами правопорядка. Эти послѣднія напрягаются и, наконецъ, они должны разорваться, такъ

какъ, согласно основному принципу матеріалистическаго пониманія исторіи, хозяйство опредѣляетъ правовой порядокъ. Такимъ образомъ, Марксъ говоритъ собственно о логической необходимости измѣненій въ соціальномъ процессѣ. Соціальный конфликтъ есть выраженіе діалектическаго метода исторіи въ формѣ извѣстной тріады: тезиса, антитезиса и синтеза. (W. § 70—73).

Новѣйшіе представители матеріалистическаго пониманія исторіи, которымъ перестала быть понятной терминологія Гегеля, и которые выросли подъ идеями позитивной философіи, замѣнили прежніе термины новыми:—причины и дѣйствія, и говорятъ о необходимости соціальнаго процесса, какъ о каузальной необходимости (M. II, 4). Однако это ученіе стоитъ въ очевидномъ противорѣчіи и конфликтѣ съ политическими стремленіями партіи, какъ только ей приходится оправдать свои стремленія къ соціальнымъ реформамъ. Какъ мы замѣтили, доктрина матеріалистическаго пониманія является идеологіей современной соціалъ-демократіи, въ которой эта послѣдняя черпаетъ директивы для своей политической дѣятельности. Эта политическая дѣятельность направлена на устраненіе современнаго капиталистическаго строя и на созданіе новаго, соціалистическаго. Это должно призойти путемъ организаціи пролетарскихъ массъ и захвата политической власти. Произойдетъ это само собою въ силу естественной эволюціи современнаго капиталистическаго хозяйства. Превращая—говоритъ Энгельсъ—все большее и большее количество людей въ пролетарскія массы, капиталистическій способъ производства творитъ новую силу, которая будетъ вынуждена совершить этотъ переворотъ подъ страхомъ гибели. Пролетаріатъ захватитъ политическую власть" (W. S. 409). Какъ же оправдываетъ однако доктрина этотъ грядущій соціалистическій строй и свою борьбу за него.

Здѣсь лежитъ одинъ изъ основныхъ недостатковъ доктрины матеріалистическаго пониманія исторіи, недостатокъ, который она раздѣляетъ вмѣстѣ со всякимъ вообще позитивистическимъ типомъ мысли. Этотъ недостатокъ есть элементарное смѣшеніе генетическаго и систематическаго способовъ разсмотрѣнія. Соціалистическій строй оправдывается потому, что онъ явится необходимо, какъ бы по закону природы. Политическая партія дѣлаетъ послѣднею цѣлью своихъ стремленій, своимъ долгомъ законъ природы, ускореніе его процесса. Но почему его нужно ускорить, а не замедлить? И какъ вообще возможно сдѣлать цѣлью стремленій необходимый законъ природы? Оправданіе соціальныхъ стремленій соціалъ-демократической партіи дается черезъ отношеніе къ неизбѣжной необходимости появленія соціальныхъ реформъ. Но здѣсь упускается изъ виду элементарное логическое различіе, что то, что произошло и происходитъ необходимо, еще не есть по тому самому истинно, хорошо, прекрасно и прочее. Марксъ указываетъ, что наука астрономія возник-

ла въ Эгиптѣ потому, что необходимо было вычислять періоды наводненій Нила. Возможно. Но ясно, что ученія астрономіи истинны не потому, что они возникали необходимо подъ вліяніемъ тѣхъ или другихъ причинъ въ исторіи. Приверженцы марксизма указываютъ также на то, что и ученіе Маркса возникло необходимо, и что необходимость этого возникновенія становится понятной, если принять во вниманіе, что Марксъ былъ житель прирейнской области, гдѣ нѣмецкій характеръ подвергся вліянію французскаго и развилъ индустрію на подобіе англійской, по современнымъ способамъ производства. Все это очень возможно, но, очевидно, не есть основаніе для того, чтобы считать и самую теорію, такимъ образомъ возникшую, истинной (W., S. 413—414). Программа всякой политической партіи, и самой консервативной, такъ же какъ и самой либеральной, исторически возникла необходимо и существуетъ необходимо, но это не есть доказательство ихъ правомѣрности. Но, далѣе, представляется въ высшей степени страннымъ, какимъ образомъ возможно законъ природы сдѣлать цѣлью своихъ стремленій (W. 149). Если соціальный процессъ есть движеніе естественно-необходимыхъ причинъ, то какъ этотъ самый процессъ сдѣлать въ то же время и цѣлью стремленій. Основаніе политической партіи съ цѣлью споспѣшествовать солнечному затмѣнію или восходу солнца не имѣетъ смысла. Правда, марксизмъ говоритъ, что соціалистическій строй формуется въ нѣдрахъ существующаго и партія играетъ при этомъ роль акушера, съ цѣлью облегчить муки рожденія. Однако же, дѣятельность врача-акушера оправдывается не тѣмъ, что ребенокъ рождается необходимо, а тѣмъ, что должно стремиться сохранить жизнь ребенка и матери во всякомъ случаѣ. Но почему необходимо облегчать муки рожденія соціализма, а не наоборотъ (W. S. 423, 425). Словомъ, генетическое разсмотрѣніе какого либо явленія не въ состояніи оправдать этого явленія; изъ того, что нѣкоторый фактъ существуетъ, не слѣдуетъ, что онъ тѣмъ самымъ хорошъ.

Внимательный анализъ основныхъ понятій доктрины соціальнаго матеріализма, какъ мы могли убѣдиться изъ предыдущаго, ставитъ насъ передъ затрудненіями, изъ которыхъ невозможно найти выхода оставаясь въ предѣлахъ тѣхъ точекъ зрѣнія и тѣхъ методовъ, которыми располагаетъ доктрина. Обнаружены затрудненія, которыя, касаются не какихъ либо второстепенныхъ моментовъ этой доктрины, выводовъ и заключеній изъ ея принциповъ; нѣтъ, обнаружены зарудненія, которыя лежатъ въ самыхъ ея принципахъ, въ обоихъ центральныхъ пунктахъ этой доктрины: въ ея ученіи о соціальномъ бытіи и въ ея ученіи о соціальной закономѣрности. Что же получится, если устранить эти затрудненія? Ясно, получится новое ученіе о соціальномъ бытіи, новое ученіе о соціальной закономѣрности, т. е. новая соціальная философія. Постараемся представить себѣ ея основной характеръ.

Въ понятіи экономическаго феномена мы должны различить двѣ его стороны: техническую и соціальную. Возьмемъ любое явленіе,—строится, положимъ, домъ. Въ постройкѣ его участвуетъ цѣлая группа лицъ. Нѣкто А *купилъ* мѣсто у города, *занялъ* денегъ у капиталиста, *купилъ* планъ дома у архитектора, *договорился* съ предпринимателемъ—инженеромъ, послѣдній *вступилъ въ договоръ* съ подрядчиками о поставкѣ матеріаловъ и рабочихъ рукъ, явились каменщики, плотники, слесари, столяры и т. д.—домъ строится. Въ этомъ сложномъ явленіи есть техническая сторона дѣла, которая требуетъ спеціальнаго образованія, спеціальныхъ знаній. Извѣстнымъ матеріаламъ нужно придать извѣстную форму. Вся эта дѣятельность подчинена законамъ техники, т. е. законамъ природы; непроницаемость, давленіе, упругость, сопротивленіе, тяжесть, и т. д.—таковы законы физическихъ тѣлъ, которые обусловливаютъ дѣятельность цѣлаго ряда лицъ. Но рядомъ съ этой технической стороной дѣла, мы видимъ цѣлыя группы лицъ, связанныхъ между собою, по поводу вещей и техническихъ дѣйствій, отношеніями изъ соглашеній и договоровъ: собственности, найма, подряда, поставки и т. д., т. е. связанность лицъ между собою посредствомъ юридическихъ нормъ,—совокупности правоотношеній. Когда мы имѣемъ передъ собою общество людей?—Когда наблюдаемъ отношенія ихъ къ вещамъ, или когда наблюдаемъ отношенія ихъ между собою. Первое регулируется законами природы, второе нормами. Но очевидно, что это второе составляетъ специфическую особенность именно общества людей, не наблюдаемую внѣ общества людей нигдѣ въ природѣ, ни среди вещей ни среди животныхъ. Отсюда опредѣленіе общества: общество есть (не совокупность живыхъ существъ, жизнь и дѣятельность которыхъ въ послѣднемъ счетѣ обусловлена экономическимъ феноменомъ, а) дѣятельность людей, урегулированная нормами; другими словами, субстанціальною основою соціальнаго бытія является (не „экономическій феноменъ", а) правоотношеніе.

Но связь двухъ лицъ между собою посредствомъ нормы не есть связь ни по правилу причинности, ни по правилу діалектики. Въ связи двухъ лицъ посредствомъ права есть моментъ обязанности, а этотъ моментъ обязанности нельзя понять ни каузально, ни діаликтически. Онъ можетъ быть понятъ только и исключительно этически. Слѣдовательно, и ученіе соціальнаго матеріализма о соціальной закономѣрности, какъ о каузальной и діалектической, должно быть отвергнуто, и на его мѣсто нужно поставить ученіе объ этической закономѣрности. Но этическая закономѣрность есть этическая по конечной цѣли, а подъ конечной цѣлью разумѣется нравственно-разумная человѣческая природа, автономія, достоинство лица, самоцѣль. Если посмотрѣть на доктрину матеріалистическаго пониманія исторіи съ точки зрѣнія этической закономѣрности, то отношеніе понятій этой доктрины приметъ такой видъ: въ процессѣ соціальнаго бытія правовой порядокъ

есть средство для споспѣшествованія производства, которое и есть конечная цѣль соціальнаго процесса[1]). Можно ли принять подобное утвержденіе? Очевидно нѣтъ. Производится всегда нѣчто для чего то другого. Послѣдняя цѣль, высшая мысль, для которой все другое можно разсматривать какъ средство, состоитъ не въ одномъ споспѣшествованіи производству. Въ противномъ случаѣ, деспотизмъ и государство рабовъ, разъ тамъ организовано удачно производство, нужно было бы считать совершеннѣйшимъ государствомъ (W. §§ 53—62; M. II, 3). Очевидно, что только соотношеніе явленія на конечную цѣль, т. е. только этически можно оправдать явленіе.

Какъ мы замѣтили выше, опредѣляя общество какъ совокупность[2]) нравственныхъ лицъ, дѣятельность которыхъ подчиняется закону этической закономѣрности, мы обращаемъ доктрину соціальнаго матеріализма въ соціальный идеализмъ. Тѣмъ самымъ должны измѣниться и всѣ вторичныя понятія соціальной философіи: „соціальнаго идеала", „соціальнаго вопроса, или конфликта", „высшихъ и низшихъ потребностей", „отношенія хозяйства и права" и вообще, все представленіе о „движеніи соціальнаго процесса" въ его цѣломъ.

Соціальный идеалъ не есть только идеалъ планомѣрно упорядоченнаго хозяйства, люди живутъ не для того только, чтобы устроить хорошо свое хозяйство. Хозяйство не есть цѣль въ себѣ. Хозяйство должно быть упорядочено для того, чтобы освободить человѣка для другихъ, высшихъ цѣлей. Поэтому и уничтоженіе частной собственности отнюдь не есть панацея отъ всѣхъ золъ, и проблема частной собственности, ближайшимъ образомъ, не рѣшается въ смыслѣ ея полнаго уничтоженія, а въ смыслѣ ограниченія въ интересахъ общества. Но интересы общества разсматриваются не какъ интересы, стоящіе надъ индивидами, и выше ихъ, а какъ истинные интересы индивида. Ибо истинные интересы индивида и общества не стоятъ въ конфликтѣ между собою. Интересъ, общій индивиду и обществу, есть интересъ роста и развитія нравственнаго разума, самосознанія. Онъ требуетъ, чтобы различныя стороны соціальнаго были средствами для человѣка-лица, а не цѣлями въ себѣ, т. е. не человѣкъ для г-ва, а г-во для человѣка, не человѣкъ для производства, а производство для человѣка; не человѣкъ для школы, а школа для человѣка, и т. д.

Отсюда ясно также и то, что такое соціальный вопросъ. Соціальный вопросъ есть конфликтъ или противорѣчіе между соціальнымъ идеаломъ и соціальной дѣйствительностью: между тѣмъ, что должно быть и тѣмъ, что есть. Это противорѣчіе дано по всей линіи со-

---

[1]) W. и R. § 71, S. 394.

[2]) Что точная формула опредѣленія должна гласить: „общеніе нравственныхъ лицъ" объ этомъ мы говоримъ подробно въ гл. XII.

ціальнаго бытія. Не только хозяйство устроено не такъ, какъ должно быть, но и законодательство, но и администрація, но и судъ, но и образованіе. Словомъ, соціальный вопросъ существуетъ не только для рабочаго, но и для учителя, и для депутата, и для женщины, и для ребенка, и вообще, для всякаго соціальнаго положенія по всей линіи соціальной лѣстницы. Ибо соціальный вопросъ есть противорѣчіе между правомъ, какъ оно есть, и какъ оно должно быть. Поэтому и рѣшеніе соціальнаго вопроса нужно ждать не отъ техники хозяйства, а отъ реформъ въ правѣ; дисциплина, призванная рѣшать этотъ вопросъ не Политическая экономія (или лучше сказать, не только Политическая экономія) но (вмѣстѣ съ другими науками также и прежде всего) „Политика права". Но при этомъ слѣдуетъ принять во вниманіе и то, что соціальный вопросъ, такимъ образомъ понятый, по существу неразрѣшимъ, ибо это значило бы осуществить идеалъ, достигнуть конечной цѣли—что не дано, а всегда только задано:

При соціальномъ разсмотрѣніи, всѣ дѣятельности равноцѣнны. Ученый, рабочій, законодатель, судья, администраторъ, отправляютъ каждый одинаково важную съ соціальной точки зрѣнія функцію. Всѣ связаны между собою такъ тѣсно, что одна функція не можетъ быть выполнена, если предварительно не выполнены функціи цѣлаго ряда другихъ лицъ. Можно еще говорить о важности этихъ функцій въ смыслѣ Платона, поставившаго во главѣ ихъ руководство разума и образованія, но дѣлить потребности на высшія и низшія, и такимъ образомъ расцѣнивать трудъ, это съ моральной точки зрѣнія не выдерживаетъ критики. Ремесленное дѣло, или вопросъ о платѣ каменщиками нельзя расцѣнивать по тому, заняты ли участники постройкой амбара, или замка, или церкви. Словомъ, всѣ потребности въ соціальномъ смыслѣ равноцѣнны; дѣленіе на высшіе и низшіе не выдерживаетъ критики [1]).

Соціальный матеріализмъ ставитъ хозяйство и право въ отношеніе причинной зависимости между собою, въ которой хозяйство есть причина, а право—слѣдствіе. Такое представленіе возможно лишь при томъ условіи, если не сдѣлать различія между хозяйствомъ въ техническомъ и хозяйствомъ въ соціальномъ смыслѣ, и если разсматривать хозяйство какъ самостоятельную вещь, отъ которой причинно зависитъ правовой порядокъ. Но такъ какъ хозяйство въ соціальномъ смыслѣ только и дано въ правовомъ порядкѣ, а этотъ послѣдній есть (не временный и не каузальный, а) его логическій prius, то отношеніе хозяйства и права нужно представлять, какъ отношеніе имманентныхъ другъ другу элементовъ, одновременно данныхъ. Но логически опредѣлящую роль играетъ право. Это зна-

---

[1]) W. и R. § 58, S. 315. Ср. § 26. Ср. Natorp. Socialpädagogik.

читъ, что если мы хотимъ составить понятіе о хозяйствѣ въ соціальномъ смыслѣ какой либо эпохи, то должны исходить не изъ изученія техники производства того времени, а изъ изученія правового порядка, внѣшняго урегулированія совмѣстной дѣятельности. Ибо хозяйство есть лишь конкретное выраженіе внѣшняго урегулированія, массовыя явленія нормированной дѣятельности. Способъ, видъ, родъ регулированія, другими словами, юридическая система и ея конкретное выраженіе—вотъ что является здѣсь рѣшающимъ въ соціальномъ смыслѣ, поэтому, процессъ измѣненій въ движеніи соціальнаго бытія не есть процессъ причиннаго отношенія между хозяйствомъ и правомъ, какъ учитъ соціальный матеріализмъ. Вѣдь хозяйство есть или техническое производство, и въ такомъ случаѣ лежитъ внѣ соціологіи, или оно есть соціальное хозяйство, и въ такомъ случаѣ возникаетъ вообще только какъ форма техническаго матеріала въ опредѣленныхъ правовыхъ нормахъ. Поэтому хозяйство и право не стоятъ и во взаимодѣйствіи. Ибо правовыя нормы суть всегда лишь формальная сторона единаго объекта соціальнаго изслѣдованія, соціальной жизни, техническое производство въ которой есть лишь голая матерія... Поэтому неправильно говорить, что использованіе силы пара есть прямая причина правовыхъ переворотовъ нашего столѣтія. Оно, какъ голая техника, съ обществомъ, какъ таковымъ, и его правовымъ порядкомъ, не имѣетъ ничего общаго. Только потому, что оно вошло въ опредѣленный правовый порядокъ и было заключено въ его формы, совершился процессъ, который обозначается какъ разложеніе ремесла и ростъ пролетаріата массъ. При другомъ правовомъ порядкѣ, напр. соціалистическомъ, или анархическомъ, изобрѣтеніе паровой машины имѣло бы другой эффектъ. Слѣдовательно, соціальное значеніе измѣненій въ техникѣ производства зависитъ отъ того, что она (техника) живетъ въ опредѣленныхъ правовыхъ нормахъ и съ этими послѣдними производитъ соціальныя явленія, которыя въ свою очередь могутъ конечно вліять на измѣненія въ правовомъ порядкѣ. (М., II, 3). Только въ связи съ правомъ, въ формы котораго оно одѣвается, могъ техническій прогрессъ вызвать тѣ соціальныя явленія, которыя нашли свое абстрактное выраженіе въ новыхъ правовыхъ нормахъ. Отсюда задача: измѣненія правового порядка объяснить (не изъ измѣненій экономической матеріи, какъ ея надстройку, а) изъ тѣхъ специфическихъ явленій, которыя вызываются вступленіемъ техникоэкономическихъ явленій въ *уже данный* соціальный порядокъ, и которыя, при неизмѣнности того матеріальнаго фактора, вышли бы совершенно иначе, если бы правовой порядокъ до нихъ былъ другой. Какъ же представить въ такомъ случаѣ движеніе соціальнаго процесса въ цѣломъ?

Это движеніе, которое остается разумѣется каузальнымъ процессомъ, Штаммлеръ называетъ круговоротомъ (Kreislauf) соціальной

жизни. Въ конкретномъ выраженіи правового порядка рождаются идеи, мысли, настроенія, стремленія, которыя могутъ стоять въ оппозиціи господствующимъ, и достигнувъ извѣстной степени напряженія и силы, могутъ вести къ преобразованію правового порядка, въ которомъ повторяется снова тотъ же процессъ. Этотъ процессъ есть процессъ образованія или генезиса права—и вопросъ о томъ, какъ систематически представить этотъ генезисъ, касается генетической соціологіи [1]).

XI. Психологическая теорія общества.

Главный тезисъ психологической теоріи общества состоитъ въ утвержденіи, что „общество—какъ формулируетъ Зиммель—есть психическое взаимодѣйствіе“ (psychische Gegenwirkung, gegenseitige Wechselwirkung).

Смыслъ этого тезиса съ методологической точки зрѣнія слѣдующій. Общество не есть совокупность индивидовъ-атомовъ, движенія которыхъ управляются законами физическихъ тѣлъ (какъ это утверждала механическая теорія), общество не есть также цѣлое, части котораго связаны между собою закономъ солидарности (какъ это утверждаетъ солидаристическая теорія), общество не есть точно также и совокупность клѣточекъ органическаго тѣла, движенія которыхъ подлежатъ законамъ органическаго роста и развитія (какъ это утверждала органическая теорія), общество не есть, далѣе, и совокупность индивидовъ, связанныхъ между собою въ одно цѣлое условіями производства, закономѣрность каковыхъ явленій (т. е. экономическихъ) и есть закономѣрность соціальныхъ (какъ это утверждала матеріалистическая теорія),—общество есть совокупность психикъ, оно есть нѣкоторый психическій процессъ. Слѣдовательно, закономѣрность соціальныхъ явленій есть закономѣрность явленій психической жизни. Но психическія явленія изучаетъ психологія. Слѣдовательно, психологія и есть та наука, на которую должна опираться, и въ которой должна базировать соціальная наука, наука объ обществѣ, соціологія. Не физика, не біологія, не политическая экономія, а психологія. Точки зрѣнія и методы психологіи и должны быть приложены къ изученію соціальнаго тѣла.

При подробномъ проведеніи этого принципа встрѣчаются однако трудности, отмѣчаемыя самими представителями этой теоріи. Дѣло въ томъ, что психологія, долженствующая послужить базой для соціальной философіи, далеко не представляетъ собою науки, вполнѣ

---

[1]) W. и R. § 58, S. 314 и слл; ср; §§ 74 и 76; Ср. Kistiakowski Gesellschaft u. Einzelwesen.

и совершенно разработанной. И предметъ, и методъ этой науки до сихъ поръ представляются спорными. Такъ, напримѣръ, одинъ изъ видныхъ представителей этой науки, Мюнстербергъ въ недавно вышедшей: System der Werte различаетъ двѣ науки психологіи; одной изъ нихъ, которую онъ называетъ „кавзальной психологіей", онъ ставитъ задачу: „всѣ внутреннія переживанія, сдѣлавшіяся содержаніемъ сознанія, разлагать, подобно внѣшнимъ тѣламъ, на составные элементы и объяснять ихъ изъ ихъ причинной связи", а задачу другой опредѣляетъ, какъ задачу, принципіально-отличную отъ первой, именно понять „внутреннее переживаніе по его смыслу и значенію" (S. 11). Какъ очевидно, методъ этой второй психологіи уже не можетъ быть кавзальнымъ, ибо съ точки зрѣнія причинности „смыслъ и значеніе внутреннихъ переживаній" всегда одинъ и тотъ же: одно такъ же необходимо, какъ и другое, т. е. всѣ элементы равноцѣнны; только это мы и можемъ сказать съ точки зрѣнія причинности. Расцѣнка же элементовъ, въ смыслѣ ихъ относительной цѣнности, переводитъ разсужденіе уже въ область телеологіи. Словомъ, согласно Мюнстербергу, мы имѣемъ двѣ психологіи, различныя по принципу и методу. Если же мы примемъ во вниманіе и другія попытки конструировать науку психологію, напр., Липпса, особенно Наторпа, Когена, то вопросъ объ этой наукѣ представится еще болѣе сложнымъ. И если это нужно сказать объ индивидуальной психологіи, изучающей психику индивида, то то же самое и, пожалуй, еще въ большей мѣрѣ приложимо къ т. н. коллективной психологіи, ставящей себѣ задачей изученіе психическихъ движеній массъ.

Такъ ли, иначе ли, для насъ важно здѣсь отмѣтить слѣдующее. Представители психологизма въ соціальной философіи стоятъ на точкѣ зрѣнія той психологіи, которую мы назвали выше кавзальной и которую иначе называютъ еще „экспериментальной". Защитники и представители этой послѣдней, опредѣляя предметъ своей науки, очень тщательно заботятся указать на отличія изучаемыхъ ими явленій отъ явленій физики, чтобы такимъ образомъ отмежеваться отъ естествознанія. Тѣмъ не менѣе, за вычетомъ всѣхъ этихъ различій, остается одно существенно важное сходство:—тотъ же методъ причинности, прилагаемый къ объясненію явленій. Экспериментальная, или кавзальная психологія является, такимъ образомъ, методологически частью и продолженіемъ математическаго естествознанія. Наблюдаемыя ею явленія душевной жизни сводятся въ конечномъ счетѣ къ основнымъ категоріямъ естествознанія, т. е. къ движеніямъ первоначальныхъ элементовъ по закону причинности, къ сведенію сложныхъ психическихъ актовъ на простѣйшія и къ измѣренію ихъ количествъ, выступающихъ въ различныхъ сочетаніяхъ. Такъ изучаются: сила впечатлѣнія и воспріятія, интенсивность вниманія, напряженность чувствованій и т. д. Но можно ли свести къ простѣйшимъ элементамъ ощущеній такія акты душевной жизни, какъ умозаключеніе, такія

сложныя образованія, какъ понятія: свободы, нормы, должнаго,—это спорно, до сихъ поръ экспериментальнымъ путемъ не установлено, и сомнительно, чтобы когда либо удалось установить. За всѣмъ тѣмъ представители психологизма въ соціальной философіи, говоря о психологіи, какъ основѣ соціологіи, имѣютъ въ виду, какъ мы замѣтили выше, не иное что, какъ эту кавзальную или экспериментальную психологію. И во всякомъ случаѣ, когда Зиммель указываетъ, что соціальное должно быть понято, какъ совокупность психикъ, воздѣйствующихъ другъ на друга, или, говоря точнѣе, какъ психическій процессъ, то подъ этимъ послѣднимъ онъ разумѣетъ рядъ кавзальныхъ образованій, въ которомъ A есть причина B, а B причина C, а C причина D и т. д. Посмотримъ теперь, что даетъ этотъ принципъ и методъ примѣнительно къ вопросу о происхожденіи общества и государства.

Государство,—такъ ставятъ вопросъ психологисты,—есть принудительная власть. Всѣ повинуются этой власти. Какъ объяснить это явленіе? Почему милліоны людей повинуются государственной власти, и притомъ повинуются не только тогда, когда это выгодно, но и тогда, когда это очевидно невыгодно? Отвѣчая на эти вопросы, психологисты стараются намѣтить тотъ внутренній процессъ, который слѣдуетъ себѣ представить въ психикахъ индивидовъ соціальнаго тѣла чтобы понять загадочный фактъ г-ой власти. Все построеніе, какъ очевидно, совершенно гипотетическое, мысленное, предполагаемое. Но иначе, какъ мы знаемъ, не можетъ и быть, ибо такова сущность всякой гипотезы вообще. Необходимо лишь, чтобы она дѣйствительно объединяла въ себѣ и объясняла всѣ тѣ явленія, для объясненія которыхъ она строится. Переходя къ изложенію содержанія этой теоріи, замѣтимъ, что психологической теоріи общества, вполнѣ разработанной, въ литературѣ, сколько намъ извѣстно, до сихъ поръ собственно нѣтъ. Зиммель, формулировавшій понятіе общества съ психологической точки зрѣнія и выставившій тезисъ о возможности психологистической соціологіи, пока не выполнилъ этой задачи, т. е. не далъ самой соціологіи. Доктрина Петражицкаго содержитъ въ себѣ психологическую теорію права, психологической же теоріи общества въ ней нѣту, если не считать случайно брошенныхъ иногда замѣчаній на эту тему. Такія замѣчанія можно найти иногда и у Еллинека и у другихъ писателей. Болѣе полное и систематическое изложеніе этой теоріи мы находимъ въ курсѣ Ѳ. Ѳ. Кокошкина, построеніе котораго содержитъ, сколько можно судить, всѣ существенно важные моменты возможной психологической теоріи. Это построеніе мы беремъ какъ для передачи самой теоріи, такъ и для ея критики. Критика важнѣйшихъ моментовъ психологизма въ соціальной философіи помогаетъ намъ выяснить нѣкоторые пункты и раздѣляемой нами идеалистической теоріи общества.

Фактъ государственной власти—явленіе чрезвычайной сложности.

Необходимо разложить его на возможно простѣйшие элементы. Такимъ является фактъ личной власти одного человѣка надъ другимъ человѣкомъ. Причины, по которымъ можетъ возникнуть эта личная власть, могутъ быть весьма разнообразны. Она можетъ быть результатомъ необъяснимаго личнаго обаянія, имѣющаго въ своей основѣ нѣчто, родственное гипнотическому внушенію. Любопытный случай этого рода—говоритъ проф. Кокошкинъ—описываетъ Аксаковъ въ своей „Семейной Хроникѣ“, разсказывая объ одномъ лицѣ, съ которымъ онъ познакомился, будучи студентомъ, и которое, еще учась въ университетѣ, проявляло какую то непонятную психическую силу, подчинявшую ему товарищей, и въ послѣдствіи, будучи отставнымъ офицеромъ, явилось къ грозному временщику, передъ которымъ всѣ трепетали, графу Аракчееву, съ самыми рѣзкими требованіями, и къ общему изумленію, покорило его себѣ съ первыхъ словъ“. Но личная власть возникаетъ иногда и въ результатѣ причинъ, поддающихся болѣе или менѣе точному учету. Такъ, напримѣръ, личная власть можетъ быть результатомъ сыновнихъ чувствъ и носить, такимъ образомъ, патріархальный характеръ. Она можетъ возникнуть изъ религіознаго обаянія, изъ вѣры въ божественное призваніе извѣстнаго лица. Такою была, напр., первоначально власть Магомета въ средѣ его ближайшихъ послѣдователей, изъ которыхъ многіе несомнѣнно вѣрили въ его божественное посланничество. Личная власть можетъ имѣть своимъ основаніемъ и экономическую зависимость одного лица отъ другого, такова, напримѣръ, власть землевладѣльца надъ безземельнымъ, поселяющимся на его землѣ, или власть владѣльца фабрики и завода надъ рабочимъ, состоящимъ у него въ качествѣ рабочей силы. Личная власть можетъ возникнуть и въ результатѣ физической силы, защищающей слабаго противъ нападеній сильнаго, и въ результатѣ умственнаго превосходства одного передъ другимъ и т. д.

Но легко видѣть, что государственная власть не есть личная власть одного человѣка надъ другимъ человѣкомъ, она вообще не связана съ лицомъ, она носитъ характеръ безличной власти. Въ самомъ дѣлѣ, представимъ себѣ картину, которую рисуетъ, между прочимъ, извѣстный историкъ Тэнъ. Въ замкѣ, за своимъ рабочимъ столомъ, сидитъ его владѣлецъ, слабый и дряхлый старикъ, и дрожащею рукою подписываетъ, положимъ, счета своего прикащика. Но приказамъ этого дряхлаго старика подчиняется населеніе расположенныхъ вокругъ замка деревень. Говорить о личномъ обаяніи, физическомъ, умственномъ превосходствѣ и даже экономической силѣ этого лица, какъ основаніяхъ этого повиновенія, трудно. Власть владѣльца есть власть его, не какъ индивида, а власть соціальнаго положенія и вліянія, въ сущности власть безличная, соціальная.

Какимъ же образомъ личная власть одного человѣка надъ другимъ человѣкомъ можетъ стать безличной, и слѣдовательно, соціальной, государственной. Здѣсь психологическая теорія стоитъ лицомъ

къ лицу съ своей центральной проблемой. Рѣшеніе ея, само собою понятно, дается въ результатѣ цѣлаго ряда сложныхъ разсужденій, которыя мы постараемся теперь внимательно прослѣдить.

Прежде всего обращаютъ вниманіе на нѣкоторые общеизвѣстные и очень любопытные факты массовой психологіи. Въ процессѣ психическаго взаимодѣйствія лицъ, совмѣстно существующихъ болѣе или менѣе продолжительное время, создается общая психическая атмосфера. Ощущенія, настроенія, стремленія, передаются отъ однихъ къ другимъ, возвращаются обратно и, въ результатѣ, создаютъ нѣкоторое, общее всѣмъ, настроеніе. Хотя оно получается изъ отдѣльныхъ настроеній, однако не есть простая сумма своихъ слагаемыхъ. Его напряженность гораздо большая, чѣмъ только сумма отдѣльныхъ единицъ, и, что особенно важно, разъ возникши, оно является какъ бы нѣкоторой силой, подчиняющей себѣ отдѣльнаго человѣка. Факты этого рода общеизвѣстны. Возьмемъ примѣръ у проф. Кокошкина. „Одной зрительницѣ“ — говоритъ онъ — „представляется огонь на сценѣ; она испытываетъ чувство страха, кричитъ. Чувство страха передается всѣмъ остальнымъ лицамъ въ театрѣ, это чувство страха возвращается къ тому же лицу, у котораго появилось первоначально, и возвращается съ удесятеренной силой. Быть можетъ, дама убѣдилась, что она ошиблась, что огня въ тотъ моментъ, когда онъ ей показался, не было, но она уже не можетъ противостоять общей паникѣ и бросается къ выходу съ толпой людей, толкающихъ и давящихъ другъ друга“. Факты психическаго зараженія извѣстными настроеніями обратили на себя вниманіе криминалистовъ, и они стремятся выдѣлить въ особую группу т. н. „преступленія толпы“, въ которыхъ степень преступности каждаго участника должна обсуждаться во вниманіе къ тому общеизвѣстному факту, что толпа совершаетъ часто такіе акты жестокости, которыхъ не допустилъ бы въ отдѣльности ни одинъ изъ ея участниковъ, точно также, какъ и такія дѣянія и подвиги, на которые не отважился бы самъ по себѣ ни одинъ человѣкъ. Но намъ важно, впрочемъ, отмѣтить одно обстоятельство, а именно, что въ результатѣ психическаго взаимодѣйствія членовъ общества, изъ постояннаго обмѣна настроеній, желаній, мыслей, надъ членами общежитія складывается проистекающая отъ нихъ же, но господствующая надъ ними, устойчивая психическая атмосфера. Это и есть то явленіе, которое называютъ „общественнымъ настроеніемъ“, „духомъ общества“, „народнымъ духомъ“ и т. п.

Имѣя, такимъ образомъ, передъ собою факты личной власти, съ одной стороны, и безличной власти, какъ власти общихъ настроеній, желаній, стремленій,—съ другой, легко нарисовать себѣ картину перехода какой либо личной власти въ безличную. „Испытываемое каждымъ отдѣльнымъ индивидомъ чувство личнаго подчиненія власти въ силу взаимнаго психическаго вліянія людей, передаваясь отъ одного къ другому, и отражаясь обратно, усиливается, выходитъ изъ пре-

дѣловъ индивидуальной психической жизни и переходитъ при благопріятныхъ условіяхъ въ общій духъ подчиненія власти, который дѣйствуетъ на каждое отдѣльное лицо, какъ самостоятельная, уже не зависящая отъ него, сила. Человѣкъ повинуется властвующему уже не въ силу своего личнаго отношенія къ нему, но и въ силу того, что ему повинуются другіе; за велѣніями властителя онъ чувствуетъ не только его личный авторитетъ, но и поддерживающую этотъ авторитетъ коллективную силу всѣхъ остальныхъ участниковъ общенія. Чѣмъ больше число членовъ союза, чѣмъ обширнѣе отраженіе упомянутаго настроенія отъ каждаго отдѣльнаго лица къ другимъ лицамъ, тѣмъ сильнѣе этотъ общій духъ подчиненія и тѣмъ болѣе его специфическое дѣйствіе оттѣсняетъ на задній планъ первоначальную основу власти,—непосредственное обаяніе властителя. Завоеванія, ведущія за собою притокъ новыхъ членовъ, вводятъ ихъ уже въ существующую психическую атмосферу и вызываютъ повиновеніе власти съ ихъ стороны не въ силу личныхъ отношеній съ завоевателями, а въ силу сложившейся психической атмосферы (Ор. с., 58).

Все это вполнѣ допустимо. Но ясно однако, что главныя трудности для теоріи лежатъ впереди. Дѣло въ томъ, что власть, покоящаяся на одномъ лишь настроеніи общества, носитъ непрочный характеръ. Это легко замѣтить, наблюдая общественныя движенія массъ. Какъ примѣръ его, проф. Кокошкинъ совершенно основательно приводитъ движеніе винодѣловъ во Франціи, происшедшее въ 1907 году. „Населеніе южныхъ областей Франціи страдало отъ паденія цѣнъ на виноградное вино. Началось оживленное общественное движеніе; отъ парламента требуютъ изданія законовъ, благопріятныхъ винодѣламъ. Во главѣ движенія, принимающаго все болѣе бурный характеръ, становится нѣкто Марселанъ Альберъ, простой крестьянинъ, не отличающійся ни особенными талантами, ни особой силой характера, человѣкъ, какъ показали послѣдующія событія, въ сущности, совершенно ничтожный. Но создавшееся по не вполнѣ выясненнымъ причинамъ индивидуальное обаяніе этого лица даетъ ему власть, которая сначала, распространяясь лишь на лицъ, входящихъ съ нимъ въ непосредственное личное общеніе, имѣетъ личный характеръ, но затѣмъ, быстро расширяясь и охватывая сотни тысячъ людей, становится властью общественной. Но она зиждется на одномъ общественномъ настроеніи и внезапно прекращается при поворотѣ въ этомъ настроеніи. Издается приказъ объ арестѣ Альбера; онъ является къ Клемансо въ Парижѣ и приноситъ раскаяніе; общественное настроеніе круто мѣняется, и въ результатѣ, эта громадная власть надъ сотнями тысячъ людей въ одинъ день исчезаетъ". — Такимъ образомъ власть, основанная на одномъ только общественномъ настроеніи, непрочна. Между тѣмъ общественная власть обладаетъ совершенно особыми свойствами. Она

носитъ, во-первыхъ, устойчивый, постоянный характеръ, а во вторыхъ, она ведетъ къ образованію государства. Какъ это понять и объяснить?

Здѣсь передъ нами любопытный моментъ теоріи, который мы сейчасъ подчеркиваемъ, и къ которому вернемся затѣмъ въ отдѣлѣ критики. Общественное настроеніе посредствомъ привычки превращается въ норму—таковъ, говоря кратко, отвѣтъ теоріи. Если извѣстныя дѣйствія повторяются въ теченіи продолжительнаго времени, то человѣкъ постепенно привыкаетъ къ нимъ, и въ его сознаніи возникаетъ представленіе объ обязательности этихъ дѣйствій. Это представленіе объ обязанности отлагается затѣмъ въ сознаній въ правило, норму, обычай. „Когда акты подчиненія власти повторяются въ теченіи опредѣленнаго промежутка времени, въ сознаніи индивида возникаетъ представленіе, объ обязанности повиноваться этой власти. Это представленіе, въ силу взаимнаго психическаго вліянія членовъ, становится общественнымъ. Такимъ образомъ текучее и преходящее общественное настроеніе, на которое опиралась власть, выливается въ форму извѣстнаго устойчиваго состоянія общественной психики, такъ сказать, кристаллизируется и застываетъ въ этой формѣ. Изъ общественнаго настроенія оно становится общественнымъ признаніемъ, порождающимъ юридическую норму, обычное право. Основываясь на обычаѣ, власть пріобрѣтаетъ прочность и уже не зависитъ въ такой мѣрѣ, какъ прежде, отъ случайныхъ мимолетныхъ колебаній общественной психики“ (О. с., 60).

Что закрѣпленіе власти въ обычаѣ и нормѣ превращаетъ ее изъ личной въ общественную, что личная власть совершенно теряетъ при этомъ свой индивидуальный характеръ и дѣлается абстрактнымъ учрежденіемъ, это не подлежитъ спору. Но какъ понять, тѣмъ не менѣе, фактъ именно государственнаго общежитія? Почему процессъ психическаго взаимодѣйствія, въ которомъ возникаетъ, какъ мы видѣли, личная власть, въ которомъ, далѣе, эта личная власть при извѣстныхъ условіяхъ можетъ преобразоваться въ безличную, найдя себѣ закрѣпленіе, благодаря привычкѣ, въ обычаѣ и юридической нормѣ, почему весь этотъ процессъ ведетъ къ образованію именно государственнаго общенія, а не какого либо другого, напр., не церковнаго, не анархическаго. Вѣдь, очевидно, что можетъ возникнуть нѣсколько личныхъ властей, конкурирующихъ другъ съ другомъ. Почему же одна изъ нихъ поведетъ къ образованію государства, другая, напримѣръ, къ образованію церкви, а третья и вовсе погибнетъ, не развившись?

Чтобы объяснить это обстоятельство, теорія выдвигаетъ понятіе общественнаго интереса. „Возникшая въ обществѣ личная власть далеко не всегда пріобрѣтаетъ общественный характеръ и затѣмъ закрѣпляется нормами обычнаго права. Этотъ процессъ проходитъ всѣ свои стадіи и завершается установленіемъ прочной обществен-

ной власти лишь тогда, когда онъ находитъ для себя условія въ окружающей обстановкѣ, иначе говоря, кагда онъ находится въ соотвѣтствіи съ общимъ направленіемъ и складомъ той общественной психической среды, на почвѣ которой онъ развивается. Эта среда, т. е. совокупность психическихъ явленій, изъ которыхъ слагается общественная жизнь, не представляетъ собою случайной безпорядочной массы чувствъ, стремленій и представленій, но всегда проникнута одной общей тенденціей, психическіе акты каждаго индивида, при всемъ своемъ разнообразіи, въ общемъ направляются въ одну сторону, именно на удовлетвореніе его потребностей или интересовъ. Личные интересы сталкиваются, образуя въ послѣднемъ случаѣ общіе интересы. Такъ какъ сталкивающіяся личныя стремленія взаимно нейтрализуются, а совпадающія, напротивъ, поддерживаютъ и усиливаютъ другъ друга, чему способствуютъ и присущія человѣку, наряду съ эгоистическими, альтруистическія чувства, то изъ всей массы психическихъ актовъ, совершающихся въ извѣстной общественной средѣ, наибольшіе шансы пріобрѣсти общественный характеръ и упрочиться путемъ обычая имѣютъ тѣ, которые направляются въ сторону общихъ интересовъ“ (О. с., 62).

Направленіе на общественный интересъ не только дѣлаетъ изъ личной власти безличную, и не только закрѣпляетъ ее въ обычаѣ и законѣ, но—и это важно отмѣтить—связываетъ также и подчиняетъ себѣ и самого носителя и обладателя личной власти. „Даже какой нибудь негритянскій царекъ, повидимому съ безграничнымъ деспотизмомъ пользующійся своей властью, въ извѣстные моменты, напр. при нападеніи враговъ, жертвуетъ своими личными интересами общимъ“ (О. с. 62).

Чтобы закончить передачу теоріи, остается сдѣлать нѣсколько замѣчаній. Въ психическомъ взаимодѣйствіи индивидовъ, составляющихъ общество, необходимо различить кромѣ стихійнаго процесса, безсознательнаго и полусознательнаго, еще и вполнѣ сознательные акты индивидовъ, направленные на поддержаніе или измѣненія въ организаціи власти. Такъ какъ г-ную власть можно использовать въ личныхъ интересахъ, то въ обществѣ возникаетъ борьба за власть, смѣна ея формъ порождаетъ ихъ критику и сравнительную оцѣнку; создаются политическіе идеалы, напримѣръ, идеалъ конституціонной монархіи, т. е. управленіе съ участіемъ народнаго представительства и контролемъ надъ правящими лицами.—Такъ возникаетъ государство, въ частности, современное государство европейской культуры.

Переходя къ критикѣ теоріи, замѣтимъ, что, несмотря на убѣдительность своихъ отдѣльныхъ моментовъ, въ своемъ цѣломъ, она страдаетъ недостатками принципіальной важности, но при этомъ, недостатками весьма цѣнными съ точки зрѣнія чистой теоріи. Все построеніе представляетъ собою послѣдовательное развитіе своихъ исходныхъ точекъ зрѣнія и выдержано въ одномъ опредѣленномъ

стилѣ. Это не случайное сцѣпленіе отдѣльныхъ клочковъ механически приставленныхъ одинъ къ другому (достоинство многихъ современныхъ писаній), а логически выдержанное цѣлое. Отсюда убѣдительность отдѣльныхъ моментовъ теоріи. Но недостатки ея лежатъ не на поверхности, а глубже; онѣ лежатъ въ ея основѣ. Той подкладкой, на которой расписаны узоры ея построеній, является философія позитивизма, и общій ея характеръ вполнѣ и совершенно натуралистическій. Для нашей критики теорія представляетъ поэтому благодарный матеріалъ, позволяющій выяснить нѣкоторые моменты мысли принципіальной важности и значенія. Прежде всего фиксируемъ точно проблему.

Требуется опредѣлить не то, какъ изъ одной формы общества получается другая. Не въ этомъ проблема. Что современная форма государства, именно конституціонное г-во получилось изъ средневѣкового, что это послѣднее образовалось на развалинахъ древней римской имперіи, что эта имперія въ свою очередь возникла изъ предшествующихъ ей античныхъ г-въ древняго міра и т. д. и т. д.— въ этомъ не можетъ быть сомнѣнія. Что этотъ сложный процессъ, въ результатѣ котораго совершились эти измѣненія, можно понять, какъ психическій процессъ составляющихъ цѣлое индивидовъ, какъ результатъ психическаго взаимодѣйствія между ними,—и это предположеніе возможно, и было бы большой заслугой показать, возможно ли провести эту точку зрѣнія фактически, т. е., говоря просто, написать такую исторію. Но психологическая теорія общества и г-ва рѣшаетъ не эту проблему, она рѣшаетъ не тотъ вопросъ, какъ изъ одной формы общества получилась другая. Ея вопросъ:—какъ получилась изначальная форма общества, т. е. не то или другое конкретно-историческое общество, а общество вообще.

Мы видимъ, такимъ образомъ, полную законность категорій естественнаго состоянія и договора, status naturalis и status civilis Эти категоріи совершенно правильно ставятъ и расчленяютъ проблему, ибо требуется дѣйствительно, по самой сущности проблемы, мыслить человѣка до общества и затѣмъ въ обществѣ. Что дѣло идетъ въ данномъ случаѣ не объ историческихъ событіяхъ—это ясно само собою; ибо дѣло идетъ о двухъ логически необходимыхъ моментахъ, входящихъ образующими элементами въ одну и ту же проблему. Если поэтому психологическая теорія говоритъ о процессѣ психическаго взаимодѣйствія уже въ status civilis, то всѣ ея разсужденія не имѣютъ смысла, ибо они движутся мимо проблемы, поставленной съ самаго начала. Если же процессъ психическаго взаимодѣйствія совершается въ status naturalis, то усмотрѣть недостатки теоріи не представляетъ никакихъ затрудненій. Легко показать, что этотъ процессъ не въ состояніи объяснить status civilis, ибо человѣческая природа изображена въ status naturalis такими чертами, изъ которыхъ никакъ не слѣдуетъ status civilis.

Припомнимъ, сначала, отдѣльныя звенья всего построенія. Имѣются психики: a, b, c, d, ... n, положимъ, для простоты разсужденія, 1000 психикъ. Почему онѣ не разбѣгаются въ разныя стороны? Онѣ связаны между собою процессомъ психическаго взаимодѣйствія. А чѣмъ связаны между собою отдѣльные элементы этого послѣдняго?—Закономъ причинности. Посмотримъ на отдѣльныя звенья этой причинной цѣпи и на ихъ порядокъ. Прежде всего передъ нами фактъ личной власти, являющійся въ результатѣ физическаго, умственнаго, экономическаго превосходства и т. д. Но самъ по себѣ онъ однако недостаточенъ. Умеръ обладающій личною властью и психики разбѣжались. Личная власть должна стать *безличной*. Мало того, *устойчивой* и *государственной*. Легко видѣть, что понятія *безличной* власти, *устойчивой* и *государственной*, есть уже переходъ въ status civilis. И легко видѣть, что между status naturalis и status civilis лежитъ здѣсь непроходимая пропасть, въ разсужденіи допущенъ логическій скачекъ.

Въ самомъ дѣлѣ, что такое безличная власть?—Личная власть есть естественно-природный процессъ взаимодѣйствія между А и В, процессъ подчиняется закону причинности, процессъ въ которомъ психическое состояніе А есть причина, а психическое состояніе В есть слѣдствіе. Безличная же власть есть нѣчто совсѣмъ другое. Процессъ психическаго взаимодѣйствія остается, но *процессъ этотъ уже не подчиненъ правилу причинности*. Это очень важный моментъ въ нашихъ построеніяхъ, на который мы просимъ обратить вниманіе. Мы отмѣчаемъ: первое, что элементы безличной власти совсѣмъ другіе, чѣмъ элементы личной власти; второе, что эти элементы не подчиняются правилу причинности. Прежде всего, въ рядъ элементовъ безличной власти врывается нѣчто третье, не данное въ первоначально наблюдаемомъ взаимодѣйствіи А и В. Ибо безличная власть есть власть, во первыхъ, не только закрѣпленная, но и связанная обычаемъ, т. е. юридической нормой, во вторыхъ, власть, не только закрѣпленная устремленіемъ на общественный интересъ, но и связанная этимъ послѣднимъ. Другими словами, то, что называется властью, уже не есть естественная воля-власть А надъ В, а есть власть нормы и общаго интереса. Получилось такимъ образомъ слѣдствіе, которое гораздо болѣе своей причины; въ слѣдствіи получился, неизвѣстно откуда, плюсъ, а это все ровно, что сказать: $n = n + 1$. Но этого мало.

Элементы безличной власти не только содержатъ въ себѣ необъяснимый придатокъ по сравненію съ элементами личной власти, но они подчиняются кромѣ того совсѣмъ другой закономѣрности. Группа психикъ соціальнаго цѣлаго, состоящаго изъ 1000 отдѣльныхъ воль, подчиняется одной или, положимъ, 10 или 100 не потому, что они укрощены ими, какъ укротитель укрощаетъ звѣрей, а потому, что образовалась общая всѣмъ психическая атмосфера, что у всѣхъ

въ сознанiи лежитъ мысль о необходимости соблюденiя нормы и общаго интереса. Мало того, и этотъ 1 или 10 или 100 связаны той же нормой и тѣмъ же общимъ интересомъ (даже и негритянскiй князекъ). Получилось совершенно новое явленiе, явленiе, непонятное съ точки зрѣнiя причинности, явленiе, которое имѣетъ въ себѣ новую закономѣрность. Двѣ воли связаны между собою уже не какъ причина и слѣдствiе. Онѣ связаны особымъ отношенiемъ, новой связью, черезъ устремленiе на нѣчто третье, лежащее внѣ кавзальнаго взаимодѣйствiя между А и В, и это третье есть признанiе важности общаго интереса. Воля А и воля В связаны устремленiемъ на общую имъ цѣль, на общiй имъ интересъ. Получилась связь не каузальная, а телеологическая. — Такимъ образомъ, въ конструкцiи перехода личной власти въ безличную, допущенъ логическiй скачекъ. Ибо въ ряду звеньевъ причинной цѣпи получился, во первыхъ: ея перерывъ; во вторыхъ: въ одномъ пунктѣ ея получилось слѣдствiе, которое больше своей причины; въ третьихъ: открылась неожиданно новая закономѣрность явленiй. Чтобы задѣлать зiяющую брешь своихъ конструкцiй, теорiя прибѣгаетъ къ понятiю привычки.

Психики: a, b, c...., подчиняясь личной власти психикъ: x, y, z, постепенно привыкаютъ къ такому положенiю вещей и возводятъ въ своемъ сознанiи фактъ въ норму: то, что есть, въ то, что должно быть. Однако, уже сама теорiя, сославшись на привычку, тутъ же отъ нея отказывается, справедливо указывая, что не всякое повторяющееся дѣйствiе возводится въ законъ и норму. Необходимо еще соотвѣтствiе ихъ „общимъ интересамъ". Но вѣдь это и значитъ, что дѣло не просто въ привычкѣ. Психики: a, b, c.... привыкаютъ подчиняться психикамъ: x, y, z... не такъ, какъ привыкаютъ собаки къ своему господину, укрощенное животное къ своему укротителю. И дѣйствительно, представимъ себѣ, что 1000 нашихъ психикъ въ результатѣ психическаго взаимодѣйствiя разслоились на группы и одна изъ нихъ занимаетъ положенiе, напоминающее, положимъ, положенiе третьяго обездоленнаго въ правахъ сословiя, а двѣ другихъ группы положенiе привеллигированныхъ перваго и второго сословiя. Если бы всякiй естественный процессъ взаимодѣйствiй воль превращался путемъ привычки въ обычай и норму, то непонятно, почему третье сословiе, постоянно повинуясь, не всегда привыкаетъ къ этому повиновенiю. Бываетъ, что въ результатѣ постоянныхъ тренiй и неудобствъ, испытываемыхъ имъ, вмѣсто привычки къ своему положенiю и возведенiя его въ норму, рождается идея, что всѣ люди равны между собою, что положенiе его въ соцiальномъ цѣломъ несправедливо,—и все это не только не ведетъ къ привычкѣ повиноваться, а къ смутамъ, возстанiямъ, революцiямъ.

Ссылка на привычку для объясненiя сложныхъ образованiй человѣческой психики впервые, сколько извѣстно, придумана Давидомъ Юмомъ. Столь извѣстный скептицизмъ Юма покоится на его объ-

ясненіи закона причинности, какъ результата привычки. Наблюдая изо дня въ день послѣдовательность явленій, смѣняющихъ другъ друга, мы привыкаемъ къ этой послѣдовательности и простой фактъ смѣны принимаемъ за ихъ причинное слѣдованіе. Случайный фактъ мы возводимъ, такимъ образомъ, въ законъ, почему и самое познаніе невозможно, ибо всеобщій и необходимый характеръ, который мы вкладываемъ въ наши утвержденія, на самомъ дѣлѣ мнимый, одинъ обманъ. Юмъ, такимъ образомъ, прекрасно понималъ, что изъ одной частоты повтореній не выведешь закона причинности, и потому постулировалъ скептицизмъ. Но юристы менѣе осторожны. Указываютъ на привычку, но скептиками себя не заявляютъ. На привычку въ объясненіе происхожденія нормы ссылается, между прочимъ, и Еллинекъ [1]). Въ основѣ этихъ ссылокъ лежитъ та теорія познанія, которую мы выше (см. гл. III) обозначали какъ теорію „зеркальнаго отраженія" или какъ точку зрѣнія „наивнаго реализма".

Однако утверждать, что душа человѣка—tabula rasa, на которой записываются происшествія внѣшняго міра, причемъ частота этихъ происшествій ведетъ къ представленію и объ ихъ закономѣрности; что, далѣе, такимъ именно образомъ получается и правило закона причинности и правило нормы, — утверждать все это, при современномъ состояніи теоріи познанія, не представляется никакой возможности. Точка зрѣнія современной гносеологіи — другая. Она утверждаетъ, что законъ причинности не есть слѣдствіе частаго повторенія послѣдовательныхъ событій, отображающихся въ человѣческомъ разумѣ, какъ въ зеркалѣ, пассивно отражающемъ міръ вещей. Законъ причинности есть первоначальная функція познающаго разума, какъ творчески преобразующаго начала, а не зеркало міра. И точно также не привычка возводитъ сущее въ должное, фактъ въ норму. Должное есть также первоначальный фактъ человѣческаго сознанія, не сводимый на простѣйшіе элементы. Здѣсь мы имѣемъ первоначальную функцію человѣческаго сознанія, которая выступаетъ какъ особая закономѣрность явленій, какъ мы видѣли, не каузальная, а телеологическая.

Подводя итоги нашей критикѣ, мы должны сказать слѣдующее. Психологическая теорія общества, и на основѣ ея психологистическая соціологія, можетъ имѣть огромный интересъ и значеніе, поскольку она ставитъ своею задачею объяснить переходъ одной формы общества въ другую. Дѣйствительно, въ предѣлахъ организованнаго общества несомнѣнно члены его находятся въ психическомъ взаимодѣйствіи. Въ этомъ процессѣ психическаго взаимодѣйствія уже имѣются и рождаются вновь самыя разнообразныя чувствованія, желанія, настроенія,

---

[1]) Еллинекъ. Общее ученіе о государствѣ, русскій переводъ, СПБ. 1903 г. стр. 222—223.

мысли, идеи; они сталкиваются между собою, сплетаются, переплетаются, складываются; нѣкоторыя изъ нихъ получаютъ, при извѣстныхъ условіяхъ, преимущественное значеніе, становятся господствующими, составляютъ „духъ времени“, „настроеніе вѣка“, и, достигнувъ извѣстнаго напряженія, могутъ вызвать и соотвѣтствующія дѣйствія, напр., въ направленіи къ реформамъ, или къ возмущенію и революціи и т. д. Изобразить такимъ образомъ „круговоротъ соціальной жизни“, т. е. динамику соціальнаго тѣла съ точки зрѣнія психическаго взаимодѣйствія составляющихъ его элементовъ, представляетъ всегда заманчивую задачу.

Необходимо однако ясно видѣть методическую границу подобнаго разсмотрѣнія. Оно можетъ объяснить процессъ перехода одной формы общества въ другую; но оно уже предполаетъ общество. Если же психологическая теорія хочетъ объяснить возникновеніе общества вообще, объяснить его изъ взаимодѣйствія составляющихъ соціальное психикъ подъ закономъ причинности, то она впадаетъ въ плоскій натурализмъ, допускающій въ ходѣ разсужденій цѣлый рядъ пробѣловъ и скачковъ. Значеніе психологической теоріи здѣсь не положительное, а отрицательное. При внимательномъ разсмотрѣніи ея построеній легко усмотрѣть, что она возвращаетъ насъ къ построеніямъ натурализма XVII в., методически въ сущности ничѣмъ отъ него не отличаясь, за исключеніемъ развѣ того, что въ ней другая терминологія, и, напримѣръ, вовсе нѣтъ понятій: status naturalis и status civilis. Однако это обстоятельство не только не есть ея достоинство, а, какъ мы видѣли, очевидный методологическій недостатокъ.

Развитіе положеній этой теоріи до ихъ конца приводитъ насъ все время къ такимъ понятіямъ, которыми, съ ея точки зрѣнія, нельзя овладѣть. Все это показываетъ, что связь элементовъ общества въ одно цѣлое не есть кавзальная; что, слѣдовательно, общество и г-во есть образованіе внѣ-природное. Этотъ характеръ общества выступаетъ всякій разъ, какъ только на сцену выступаетъ связанность посредствомъ нормы. Норма господствуетъ надъ естественной волей индивидовъ, какъ должное. Эта связь двухъ посредствомъ нормы есть связь права, связь правового отношенія,—не кавзальная, а телеологическая. Возникаютъ вопросы, не есть ли власть г-ва, эта безличная власть соціальнаго цѣлаго, не есть ли она въ послѣднемъ счетѣ власть юридической нормы, власть закона? Не есть ли тогда власть закона, точнѣе власть идеи закона? Не есть ли власть идеи закона, власть моральной идеи? Эти вопросы ставитъ та теорія общества и г-ва, которую мы назвали идеалистической. Она утверждаетъ, что общество не есть ни физическое тѣло, ни организмъ, ни хозяйство, ни психика,—общество есть духовно-нравственный организмъ, точнѣе моральный, или нравственный разумъ. Здѣсь особая реальность и особая закономѣрность. Кто хочетъ понять, что такое

общество и г-во, тотъ долженъ оставить почву натурализма и его точки зрѣнія.

XII. Этическая теорія общества.

Этическая теорія общества стоитъ въ полной противоположности къ натуралистическимъ. Эта противоположность опредѣляется въ одномъ основномъ моментѣ, въ воззрѣніи на человѣка. Тотъ основной элементъ, изъ котораго слагается соціальное тѣло, есть человѣкъ. Но на вопросъ, что такое человѣкъ, натурализмъ и критическій идеализмъ Канта, въ этикѣ котораго мы находимъ этическую теорію общества (или, что то же самое, идеалистическую, какъ мы называемъ ее иначе), даютъ отвѣты, принципіально различные.

Всѣ натуралистическія теоріи разсматриваютъ человѣка, какъ естественно природное существо, обладающее извѣстными свойствами. Хотя эти свойства опредѣляются ими весьма различно, одни отмѣчаютъ стремленіе къ самосохранію, другіе благожелательство, третьи всякія другія стремленія альтруистическаго характера, однако основная точка зрѣнія и методъ разсмотрѣнія у всѣхъ этихъ теорій принципіально одинъ и тотъ же. Человѣкъ разсматривается въ нихъ, какъ часть и продолженіе природы. Природа есть цѣлое механическаго сцѣпленія причинъ и слѣдствій, и человѣкъ не представляетъ собою никакого исключенія въ этомъ цѣломъ механическаго единства. Явленія человѣческой природы суть не что иное, какъ звенья одного и того же механизма причинности. Они лежатъ въ одной и той же цѣпи сплошной причинной связи. Человѣкъ есть, такимъ образомъ, вещь между вещами, слѣдствіе изъ извѣстныхъ причинъ и самъ причина извѣстныхъ слѣдствій.

Философское выраженіе этому взгляду далъ Спиноза. Между вещами и человѣкомъ, въ воззрѣніи спинозизма, нѣтъ принципіальнаго различія. Разница не качественная, а только количественная: въ вещахъ безконечно малое количество мышленія, а въ человѣкѣ его значительно больше. Но и вещи и люди суть всего лишь модусы (т. е. модификаціи) безконечной природы. Все въ природѣ вообще, а слѣдовательно и въ человѣческой природѣ, происходитъ необходимо, одно слѣдуетъ изъ другого съ такой же необходимостью, какъ $2 \times 2 = 4$, какъ сумма угловъ въ треугольникѣ $= 2d$. Доброе, злое, справедливое, несправедливое—все это модификаціи одной и той же природы, безкачественной, безразличной. Какъ странно говорить, хорошо или нехорошо, что $2 \times 2 = 4$, такъ странно говорить, что одна модификація природы (добро) лучше, чѣмъ другая ея модификація (зло), одну изъ нихъ хвалить, а надъ другою смѣяться. Мудрецъ не плачетъ и не смѣется, а безстрастно изучаетъ всѣ явленія человѣческой природы, какъ если бы дѣло шло о линіяхъ, плоскостяхъ и тѣлахъ.

Въ противоположность натуралистическимъ теоріямъ идеалистическая или этическая утверждаетъ, что человѣкъ не есть вещь между вещами, не есть естественно-природное существо, стоящее звеномъ въ цѣпи сплошнаго опредѣленія по закону причинности. Между вещами, съ одной стороны, и человѣкомъ, съ другой, идеализмъ видитъ не количественное, случайное, а качественное, принципіальное, субстанціальное различіе. Отмѣчая это различіе, философія идеализма говоритъ: человѣкъ свободенъ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ эта философія стоитъ лицомъ къ лицу передъ труднѣйшей изъ задачъ всей философіи вообще, понятіемъ свободы. Оно было не только однимъ изъ центральныхъ понятій всей системы Канта, но и вершиной этой системы, и къ нему приковано вниманіе и современныхъ неокантіанцевъ. Но изъ множества рѣшеній этой проблемы (Паульсенъ, Зиммель, Виндельбандъ, Риккертъ, Риль, Эрдманъ и др.) наиболѣе совершенное, какъ намъ представляется, дано у Когена, которому мы и слѣдуемъ далѣе въ изложеніи этого понятія, ссылаясь на его: Ethik des reinen Willens, 2-е изд. 1907, и внеся съ своей стороны нѣкоторыя измѣненія[1]).

Понятіе свободы есть одно изъ самыхъ сложныхъ и самыхъ запутанныхъ въ исторіи человѣческой мысли. Въ немъ коренится проблема, проходящая черезъ всю исторію европейской культуры отъ древнѣйшихъ временъ, черезъ средніе вѣка, новое и новѣйшее время. И проблема эта рѣшалась различно, въ зависимости отъ того, какіе интересы стояли въ разное время въ центрѣ вниманія и противорѣчили понятію свободы. Уже древнѣйшая миѳологія знаетъ понятіе. И для нея проблема формулируется въ констеляціи съ такими понятіями, какъ судьба, рокъ, предопредѣленіе. Какъ возможна свобода, если на всемъ царитъ неумолимая судьба, злой рокъ, предопредѣляющіе жизнь человѣка не только въ этомъ мірѣ, но и въ загробномъ и даже до появленія ея на землѣ. Эта тема составляетъ потомъ, какъ извѣстно, центръ греческой трагедіи. Средніе вѣка рѣшаютъ ту же проблему, но уже въ констелляціи съ кругомъ другихъ понятій. Какъ возможна свобода, если есть Богъ, рай, адъ, искупленіе, предопредѣленіе? И наконецъ, новое время рѣшаетъ ту же проблему въ констелляціи съ кругомъ новыхъ понятій. Центры вниманія перемѣстились. Научное познаніе прояснило познаніе природы, изгнавъ изъ нея сверхъестественныя существа и силы. Мѣсто судьбы и рока, мѣсто сверхъестественныхъ существъ, заняло понятіе естественныхъ законовъ, понятіе механическаго цѣлаго по неизмѣннымъ законамъ. Понятія Бога, грѣха, искупленія, рая и ада передвинуто въ интересы богословской литературы. Свѣтская же мысль рѣшаетъ вопросъ свободы въ констелляціи съ понятіями

---

[1]) Основанія и подробности см. въ моей книгѣ. Цит. здѣсь на стр. 75.

свѣтской культуры. Какъ возможна свобода, если есть право, государство, хозяйство, образованіе и, словомъ, т. н. „среда“, окружающая индивида. Какая организація права и государства, а также хозяйства, а также образованія, отвѣчаютъ понятію свободы? Какъ очевидно, понятіе свободы выступаетъ въ данномъ случаѣ въ смыслѣ особаго качества человѣческой природы, во вниманіе къ которому открывается возжожность постулировать такую или другую организацію „среды“.

Какъ видно изъ этой исторической справки (Когенъ, op. c., S. 285 и сл.), содержаніе свободы можетъ быть понято и истолковано различно. Чтобы точнѣе выяснить этотъ важный для насъ вопросъ, переведемъ разсужденіе на философскій языкъ. Можно различить три главныхъ толкованія свободы: метафизическое, психологическое и трансцендентальное.

Въ миѳологіи, богословіи и той философіи, которая хочетъ быть служанкой блогословія, свобода толкуется въ сферѣ интересовъ метафизическихъ и мистическихъ, и сама понимается метафизически и мистически. Но свобода можетъ быть понята метафизически и внѣ интересовъ богословія. Такое метафизическое толкованіе свободы получается въ томъ случаѣ, если подъ свободой понимаютъ особую силу, особую способность человѣческой природы, именно, начинать собою рядъ новыхъ слѣдствій изъ этой особой способности. Тогда получается, что въ природѣ царитъ закономѣрность по причинности, человѣкъ же не подчиненъ этому закону, ибо въ немъ есть сила, способность начинать новый рядъ слѣдствій, лежащихъ внѣ закона природы, внѣ и помимо причинности. Такое представленіе, къ сожалѣнію, дѣлаетъ невозможнымъ науку и научное познаніе. Въ сплошномъ опредѣленіи явленій природы черезъ причинность получаются перерывы. Природа уже не есть тогда цѣлое по неизмѣннымъ законамъ. Въ ней есть нѣчто, подобное чуду. Но если есть чудо, нѣтъ науки. Метафизическое понятіе свободы должно быть поэтому отвергнуто во имя интересовъ науки.

Точно также должно быть отвергнуто и понятіе психологической свободы. Подъ психологической свободой разумѣется ученіе, утверждающее, что опредѣленіе по причинности въ мірѣ психологическихъ явленій есть явленіе sui generis, отличное отъ опредѣленія по причинности въ физическомъ мірѣ. Воля опредѣляется мотивами, которые лежатъ не внѣ, а внутри психики, эта, внутренними мотивами опредѣляемая воля, и есть свободная воля. Но на это справедливо возражаютъ, что внутренніе мотивы воли лежатъ въ одной и той же цѣпи сплошнаго опредѣленія по причинности,—и разъ она есть связь A и B по причинности, то непонятно, на какомъ основаніи можно говорить здѣсь о какой то особой причинности. Объ особой причинности можно бы говорить здѣсь лишь въ томъ случаѣ, если бы можно было указать *первую* причину извѣстнаго дѣйствія.

Но эта послѣдняя не дана въ опытѣ, а всегда лишь задана, и есть вѣчная задача научнаго познанія.

Чтобы избѣжать противорѣчій метафизическаго и психологическаго пониманія свободы, критическая философія предлагаетъ новое ученіе о свободѣ, развивая новый смыслъ этого понятія. Свое ученіе она закрѣпляетъ въ особомъ терминѣ, именно, въ противоположность метафизической и психологической свободѣ она говоритъ о трансцендентальной свободѣ. Этотъ новый смыслъ свободы выявляется благодаря новой постановкѣ вопроса. Спрашивается не о томъ, свободенъ или несвободенъ человѣкъ въ общемъ потокѣ вещей, а спрашивается, можетъ ли одинъ человѣкъ (или и любая группа ихъ) употреблять другого человѣка какъ средство для своихъ личныхъ цѣлей, или нѣтъ,—и тогда отвѣтъ ясенъ. Идеализмъ отвѣчаетъ, не только человѣкъ, и не только любая группа ихъ (семья, сословіе, корпорація), но даже само государство, мало того, даже само Божество не можетъ употреблять человѣка какъ средство для цѣлей, лежащихъ внѣ его разумной природы. Какъ мы видимъ, передъ нами новая постановка вопроса, проблема переведена изъ одной плоскости въ другую, изъ природы въ міръ человѣческихъ отношеній, спрашивается о свободѣ не отъ причинности, а о свободѣ при постановкѣ цѣлей и опредѣленіи средствъ для ихъ достиженія. Мы ищемъ, такимъ образомъ, свободы не отъ природы, а отъ другого человѣка. Отъ природы нѣтъ свободы. Но свобода одного человѣка отъ другого человѣка возможна, она можетъ быть и можетъ не быть; ибо рабство, крѣпостничество, деспотизмъ, абсолютный работникъ,—все это можетъ быть, но можетъ и не быть. Мы сохраняемъ, такимъ образомъ, природу во всей ея чистотѣ и неприкосновенности, она есть цѣлое сплошного опредѣленія по причинности. Но рядомъ съ нею мы имѣемъ міръ человѣческихъ отношеній. Опытъ исторіи свидѣтельствуетъ, что здѣсь свобода возможна. Но идеализмъ не довольствуется простымъ описаніемъ этого факта, онъ постулируетъ свободу, какъ законъ человѣческихъ отношеній, онъ говоритъ, свобода *должна быть*, т. е. должна быть *постояннымъ* закономъ истинно-человѣческихъ отношеній. Свобода не есть, слѣдовательно, подарокъ, который кладется намъ въ колыбель; она не дана, а задана; это не достигнутая уже цѣль, не фактъ, а задача. Пусть спинозизмъ правъ, пусть человѣкъ въ природѣ всего лишь вещь между вещами, пусть доброе, справедливое, гуманное не иное что, какъ модификаціи природы, такъ же необходимо являющіяся, какъ и злое, несправедливое, жестокое. Для природы всѣ они равноцѣнны и безразличны, но для насъ, людей, въ мірѣ нашихъ людскихъ отношеній, они не безразличны. Спиноза думалъ, что только по неразумію люди плачутъ, смѣются, переживаютъ трагедіи, драмы, реформы, революціи, и что лучше бы было, если бы они стали безстрастными треугольниками безконечнаго пространства. Но идеализмъ ищетъ объясненія этихъ

явленій и ихъ истолкованія въ понятіи свободы, въ немъ для него принципъ расцѣнки человѣческихъ отношеній и норма поведенія, общественнаго и личнаго. Полное изложеніе этого понятія представляется тогда въ слѣдующемъ видѣ.

Свобода содержитъ въ себѣ двоякій смыслъ. Она есть прежде всего (не какая нибудь вещь, и не сила вещей, а) понятіе. Какъ всякое другое понятіе, свобода имѣетъ прежде всего чисто теоретическое значеніе. Она имѣетъ значеніе особой точки зрѣнія для изученія явленій. Кругъ этихъ явленій обнимается понятіемъ культуры. Понятіе свободы есть особая точка зрѣнія для изученія явленій культуры. Эта точка зрѣнія есть изученіе явленій не по причинности, не какъ причинъ и слѣдствій, а по цѣлесообразности, какъ средствъ и цѣлей. Свобода и есть эта точка зрѣнія цѣлесообразности, и именно, конечной цѣлесообразности. Подъ свободой разумѣется въ такомъ случаѣ разумная человѣческая природа. Она есть конечная цѣль человѣческой культуры. Все можно разсматривать какъ средство для цѣли, и только разумная человѣческая природа не можетъ быть никогда только средствомъ, а всегда также и цѣлью. Она есть цѣль въ себѣ, конечная цѣль. Принципъ конечной цѣли и есть теоретическое и, слѣдовательно, методологическое выраженіе понятія свободы. Оно является, слѣдовательно, принципомъ особаго познанія. Познаніе состоитъ здѣсь въ оцѣнкѣ явленій, какъ дѣйствительно культурныхъ или только кажущихся таковыми. Истинная культура и ложная культура, прогрессъ культуры и реакція—всѣ эти понятія входятъ въ область особаго знанія, особой науки. Принципъ этой науки и есть принципъ свободы или конечной цѣлесообразности.

Кромѣ чисто теоретическаго значенія, трансцендентальная свобода имѣетъ еще и практическое значеніе. Ея практическое значеніе въ томъ, что она есть, какъ очевидно, совокупность требованій культурнаго сознанія по отношенію къ индивидуальному, а также и общественному сознанію; требованій, согласно которымъ должна быть организована среда, окружающая человѣка, организована соразмѣрно понятію свободы или, что то же самое, человѣческой личности. Понятіе свободы формулируется тогда, какъ мы видѣли (см. гл. V), въ правило категорическаго императива: „дѣйствуй свободно“, т. е. „такъ чтобы правило твоей воли“ и т. д., и это правило содержитъ въ себѣ „нравственную программу нашего времени и всего будущаго человѣчества“. (Когенъ, op. c. S. 320). Что для осуществленія этой программы мало одного желанія, а требуется еще умѣніе, и прежде всего, знаніе средствъ,—это само собою понятно. Одна благочестивая мысль свободы ничего не измѣнитъ ни въ нормахъ права, ни въ организаціи хозяйства. Но знаніе тѣхъ средствъ, при помощи которыхъ можетъ быть достигнуто то или другое, можетъ дать только наука, положительная наука объ общественныхъ явленіяхъ. Если поэтому статистика и политическая экономія изучаютъ „соціальное тѣло“ такъ,

какъ если бы никакой свободы не было, то эти дисциплины не только вправѣ, но и должны такъ дѣлать. Ибо прежде всего необходимо найти и открыть закономѣрность соціальныхъ явленій. Совершенно законно статистика дѣлаетъ индивида нумеромъ группы, цифрою ряда, ибо нужно опредѣлить закономѣрность въ движеніяхъ: рожденія, смерти, брачныхъ и внѣбрачныхъ дѣтей, алкоголизма, преступности. И политическая экономія совершенно законно разсматриваетъ индивида, какъ тотъ же нумеръ группы и цифру ряда, ибо нужно опредѣлить закономѣрность въ движеніяхъ производства и потребленія. Однако изъ того, что отдѣльныя дисциплины разсматриваютъ человѣка такъ, какъ если бы никакой свободы не было, никакъ не слѣдуетъ, что ея и на самомъ дѣлѣ нѣтъ, въ томъ, разумѣется, единственно возможномъ смыслѣ, который мы назвали выше трансцендентальнымъ. Ибо мы переведемъ разсужденіе въ другую плоскость понятій и спросимъ, для чего ищутъ этой закономѣрности, этихъ законовъ движенія „среды". Развѣ не для того, чтобы воздѣйствовать на „среду?" И развѣ статистика не является основою политики? Дѣло, такимъ образомъ, вовсе не въ томъ, чтобы описать факты, а въ томъ, чтобы, открывъ закономѣрность, господствовать надъ фактами, чтобы вызвать къ жизни другіе факты, другія лучшія отношенія, другія, болѣе справедливыя установленія и порядки. Законъ причинности есть, такимъ образомъ, средство, и притомъ единственно дѣйствительное средство, исправить „среду". Мысль о мистической, метафизической, психологической и всякой другой свободѣ, кромѣ трансцендентальной, должна быть отвергнута поэтому не только въ интересахъ научнаго знанія, но и въ интересахъ нравственности; она должна быть отвергнута, какъ безнравственная. (Op. c., S. 276).

Разсматривая человѣка, какъ свободное существо, или, что то же самое, нравственное лицо, идеалистическая теорія тѣмъ самымъ стоитъ передъ задачей такого опредѣленія общества, которое отвѣчало бы ея собственнымъ принципамъ. Какъ мы знаемъ изъ предыдущаго, въ опредѣленіи общества должно указать: 1) его элементы, 2) множество ихъ и 3) единство ихъ. Первое мы уже имѣемъ. Тотъ элементъ, изъ котораго слагается соціальное тѣло, не есть атомъ, не есть солидарность, не есть клѣточка, не есть продуктъ хозяйственнаго производства, не есть связка привычекъ,—онъ есть свободное существо, нравственная личность. Общество есть, слѣдовательно, множество нравственныхъ лицъ. Однако такого опредѣленія недостаточно. Простое указаніе на множество извѣстныхъ элементовъ не дѣлаетъ это послѣднее предметомъ возможнаго изученія. Необходимо указать отличительный признакъ этого множества, чтобы мы могли мыслить это множество какъ одно, множество какъ единое цѣлое, какъ единство. Если физикъ говоритъ, напримѣръ: тѣло,—это значитъ, что элементы связаны въ пространствѣ, времени, по правилу закона причинности; если біологъ говоритъ: организмъ,—это зна-

читъ, элементы связаны въ пространствѣ, времени, по правилу цѣлесообразности, и т. д. И критическій анализъ прежде разсмотрѣнныхъ нами теорій былъ направленъ на то, чтобы точно опредѣлить то правило единства, которое они конституируютъ въ опредѣленіи общества, какъ „единства множества". Такимъ образомъ, подъ „единствомъ множества" вообще разумѣется то правило закономѣрности, которое соединяетъ элементы множества въ единство. Всякое понятіе, какое бы мы ни придумали (тѣло, вещь, хозяйство, душа, Богъ, право и т. д.) есть всегда (какое либо) правило (какого нибудь) единства (какого либо) множества, говоря языкомъ Канта „синтетическое единство разнообразнаго". Опредѣляя общество, какъ множество нравственныхъ лицъ, мы должны теперь вскрыть то правило единства, которое связываетъ это множество въ одно. Это множество не есть простая совокупность составляющихъ элементовъ, не есть простая сумма своихъ слагаемыхъ, стоящихъ рядомъ одно около другого и только потому нѣчто единое, что она дана въ одномъ пространствѣ и одномъ времени. Связь здѣсь гораздо глубже и гораздо интимнѣе. Это не механическая связь, а связь скорѣе органическая. Понятіе свободы, понятіе нравственной личности есть цементъ, связывающій части въ одно цѣлое, въ единство одного цѣлаго. Поэтому лучше сказать не просто общество, а общеніе. Говоря *общеніе,* мы хотимъ этимъ обозначить нѣкоторый *процессъ,* происходящій въ социальномъ тѣлѣ между его составными частями. Этотъ процессъ мы могли бы вмѣстѣ съ психологической теоріей обозначить, какъ процессъ психическаго взаимодѣйствія. Но сходство словъ не должно закрывать для насъ разницы ихъ смысла. Между психологической и идеалистической теоріей общества мы удерживаемъ разницу принципіальной важности. Разница эта состоитъ въ ученіи о той закономѣрности, которой подлежитъ отмѣчаемый нами процессъ психическаго взаимодѣйствія. Психологическая теорія представляетъ этотъ процессъ, какъ опредѣленный по закону причинности, а идеалистическая, какъ процессъ, опредѣляемый закономъ свободы. Чтобы разъяснить нашу мысль, остановимся на ней подробнѣе.

Мы возьмемъ для этой цѣли высоколюбопытный споръ о понятіи общества между Штаммлеромъ и Зиммелемъ — двумя виднѣйшими представителями современной социальной философіи. И тотъ и другой сдѣлали попытки новыхъ построеній въ социальной философіи, и разошлись какъ разъ въ основномъ и главномъ, въ отвѣтѣ на то, что такое общество—этотъ искомый предметъ социальной науки.

Согласно Штаммлеру: „общество есть внѣшне урегулированная совмѣстная дѣятельность людей". Противъ этого опредѣленія возсталъ Зиммель. Сущность возраженій Зиммеля сводится къ слѣдующему. Признакъ „внѣшняго регулированія" не является, говоритъ Зиммель, существеннымъ признакомъ общества. Если признать—такова мысль Зиммеля—что всюду тамъ, гдѣ поведеніе людей опре-

дѣляется не только естественнымъ закономъ природы, но и человѣческимъ нормированіемъ, что всюду тамъ дано „общество", то тѣмъ самымъ простое попутное явленіе, вторичное conditio sine qua non возводится на степень положительнаго, творческаго принципа общества. На самомъ дѣлѣ, творческимъ принципомъ общества не является нормированное поведеніе. Само нормированіе есть результатъ естественнаго процесса, лежащаго глубже и въ самой основѣ нормированія. Религіозная община, напримѣръ, указываетъ Зиммель, не можетъ обойтись безъ извѣстнаго внѣшняго регулированія своего общества. Но то, что связываетъ ее въ единство, есть сознаніе общаго отношенія къ высшему принципу: оно образуетъ себя не въ силу „регулированія посредствомъ внѣшне связывающихъ нормъ", а въ силу того, что каждый себя съ другими считаетъ солидарнымъ въ вѣрѣ". Сущность возраженія Зиммеля повторилъ потомъ Зейдель, говоря: „Штаммлеръ усматриваетъ во внѣшнемъ регулированіи *существенный признакъ* человѣческаго общества. Противъ этого нужно лишь вспомнить, что внѣшнее правило само есть *продуктъ* психическаго взаимодѣйствія". Центръ возраженія противъ Штаммлера сводится, такимъ образомъ, къ указанію, что изъ двухъ элементовъ, слагающихъ понятіе общества, именно: психическое взаимодѣйствіе + регулированіе, сначала дано первое, психическое взаимодѣйствіе, а потомъ уже урегулированіе. Первое, говорятъ, есть творческій моментъ, созидающій общество, а второе всего лишь попутное явленіе.

Въ своемъ отвѣтѣ на это возраженіе Штаммлеръ защищаетъ свою точку зрѣнія, и сущность его контръ-возраженія сводится къ слѣдующему. Я говорю—такъ примѣрно отвѣчаетъ Штаммлеръ—не о конкретномъ происхожденіи того или другого регулированія, правопорядка, общественныхъ формъ, я говорю не о каузальномъ, а о логическомъ prius'ѣ. Вѣдь обратите вниманіе, что то психическое взаимодѣйствіе, о которомъ Вы говорите, совершается уже въ рамкахъ урегулированныхъ отношеній, уже въ обществѣ. Въ самомъ дѣлѣ, навозите мнѣ—говоритъ Штаммлеръ своимъ противникамъ—такую совокупность лицъ, которая бы стояла въ отношеніи психическаго взаимодѣйствія, но еще внѣ правилъ, внѣшне регулирующихъ ихъ взаимное отношеніе. Вѣдь Робинзонъ есть фикція, а два Робинзона стоятъ уже не только въ отношеніяхъ психическаго взаимодѣйствія, но и въ рамкахъ внѣшне урегулированныхъ отношеній. Я, такимъ образомъ, вовсе не говорю, что внѣшнее регулированіе *первѣе по времени*, что затѣмъ, благодаря ему фактически создается „общество". По времени ни общество, ни регулированіе, не существуютъ каждое для себя, а даны одновременно и нераздѣльно. Ubi societas ibi jus. Но сущность спора—такъ продолжаетъ свою мысль Штаммлеръ—главнымъ образомъ въ слѣдующемъ. Та категорія взаимодѣйствія, которую выдвигаете Вы, есть причинность, такъ что вы остаетесь въ руслѣ натурализма. Вы разсматриваете и человѣка и со-

вокупность лицъ какъ часть и продолженіе природы и подъ ея законами. Я же утверждаю, что общество нельзя понять натуралистически. Опредѣляя его какъ совокупность внѣшне урегулированныхъ отношеній, какъ правоотношенія, т. е. какъ волю, я тѣмъ самымъ конституирую новый предметъ соціологіи (правоотношенія) и новую закономѣрность (телеологическую).

Кто же правъ? Въ точномъ смыслѣ слова и поскольку вопросъ касается самой формулы общества, не правъ ни тотъ, ни другой. Формулы обоихъ спорящихъ нуждаются въ поправкахъ. Возьмемъ формулу Зиммеля: „общество есть психическое взаимодѣйствіе". Не ясно изъ формулы, какому закону подлежитъ это взаимодѣйствіе. Между тѣмъ очевидно, что не просто наличность нѣкоторой связи, нѣкотораго процесса, а законъ связи, законъ процесса вотъ что является рѣшающимъ. Если это правило причинности, то между группой предметовъ, стадомъ животныхъ и обществомъ людей нѣтъ принципіальнаго различія, такъ какъ взаимодѣйствіе по правилу причинности простирается на всю природу. Но въ такомъ случаѣ соціологія Зиммеля изучаетъ людей не какъ людей, а какъ вещи, какъ животныхъ, т. е. движется мимо того понятія, которымъ она хочетъ овладѣть—понятія *человѣческаго* общества. Понятіе же человѣка есть понятіе о немъ не какъ о вещи и животномъ, а какъ о нравственно разумномъ существѣ, о личности, о свободномъ сущесгвѣ. Поэтому въ формулу Зиммеля необходимо внести восполненіе и поправку: общество есть психическое взаимодѣйствіе по закону природы, или, что то же, по принципу морали.

Но и формулу Штаммлера нельзя признать вполнѣ удачной, вполнѣ точно формулирующей мысль идеализма, которую хотѣлъ выразить въ ней Штаммлеръ. „Общество есть урегулированная совмѣстная дѣятельность".—говоритъ Штаммлеръ. Но остается неяснымъ, въ чемъ состоитъ основной законъ, основной принципъ этого регулированія, ибо не просто регулированіе, а его правило, его принципъ—вотъ что является рѣшающимъ. И правило причинности регулируетъ, но оно регулируетъ все то, что есть природа. Поэтому Штаммлеръ долженъ бы сказать, что общество есть совмѣстная дѣятельность, урегулированная по закону свободы, или личности, или что то-же,—по принципу морали.

Но если ввести эту поправку, то измѣняется и смыслъ того, что Зиммель называетъ „взаимодѣйствіемъ" и притомъ „психическимъ", а Штаммлеръ называетъ „дѣятельностью" и притомъ „совмѣстной". И то и другое должно быть замѣнено словомъ общеніе. Не просто общество, а общеніе, т. е. связь, единство нѣкотораго процесса. Въ чемъ сущность этой связи и этого процесса? Въ томъ, что это—связь, общеніе не вещей и животныхъ, а нравственныхъ лицъ. Эта связь есть дѣйствительно *дѣйствіе*, она есть *взаимодѣйствіе*, но она есть дѣйствіе и взаимодѣйствіе нравственныхъ лицъ. Но когда и какъ

дѣйствуетъ нравственное лицо? Не тогда, когда оно встаетъ, сидитъ, спитъ, пьетъ и проч.,—это дѣлаютъ и другія животныя. Нравственное лицо, личность дѣйствуетъ, какъ таковая, только тогда, когда она *признаетъ, утверждаетъ, уважаетъ* въ другомъ то же лицо, ту же моральную личность. Признаніе, утвержденіе, уваженіе,—все это акты воли, ея тенденціи; здѣсь требуется затрата психической энергіи, усиліе воли. Это и есть то, что мы называемъ дѣйствіемъ; требуется усиліе, напряженіе воли для того, чтобы „употреблять другого не только какъ средство, но въ *то же самое время* и какъ цѣль". Этотъ процессъ между A и B и есть дѣйствіе, и если оно взаимно, онъ есть взаимодѣйствіе. Во взаимномъ признаніи и утвержденіи лицъ, какъ цѣлей въ себѣ, совершается дѣйствіе и взаимодѣйствіе воль, т. е. общеніе нравственныхъ лицъ. Поэтому и точнаго отвѣта на вопросъ, что такое общество, нужно искать не у Зиммеля и не у Штаммлера, отвѣтъ данъ у Канта. Оба названныхъ истолкователя Канта въ этомъ мѣстѣ не только не разъяснили Канта а исказили и затемнили его мысль. Кантъ же какъ извѣстно, опредѣлялъ общество какъ „Gemeinschaft der Autonomen Wesen", или еще: „Gemeinschaft der Selbstzwecke". И такъ какъ „Autonomes Wesen"= „Selbstzweck"=„Sittliche Person", то ту же самую мысль Канта, можно, слѣдуя Когену, сказать формулой: „Die Gemeinschaftist die Gemeinschaf der Sittlichen Personen", т. е. общество есть общеніе нравственныхъ лицъ".

Но спросятъ, развѣ общество, дѣятельность котораго урегулирована нормами, есть *тѣмъ самымъ* общеніе нравственныхъ лицъ? Гдѣ же выступаетъ здѣсь, въ правовомъ общеніи, этотъ основной его моментъ:—дѣйствіе и взаимодѣйствіе по принципу моральной личности.

Это можно доказать съ точностью почти математическою. Я очень счастливъ, что въ подкрѣпленіе своей основной мысли могу воспользоваться здѣсь нѣкоторыми замѣчаніями нашихъ русскихъ ученыхъ, пользующихся заслуженнымъ авторитетомъ въ философіи вообще, и въ философіи права въ частности. „Слово человѣческое—говоритъ Вл. Соловьевъ—непреложно свидѣтельствуетъ о коренной внутренней связи между правомъ и нравственностью; понятіе права и соотносительное съ нимъ понятіе обязанности настолько входятъ въ областъ идей нравственныхъ, что прямо могутъ служить для ихъ выраженія. На всѣхъ языкахъ нравственныя и юридическія понятія выражаются словами или одинаковыми, или производными отъ одного корня. Русское „долгъ", также какъ латинское debilium, откуда французское devoir, а равно и нѣмецкое Schuld, Schuldigkeit имѣютъ и нравственное и правовое значеніе; jus и justitia, такъ же какъ по русски право и правда, по нѣмецки Recht и Gerechtigkeit, по англійски right, righteousness различаютъ эти два значенія только приставками,—ср. также еврейскія цедекъ и цедека. *Нѣтъ такого нравственнаго отношенія, которое не могло бы быть правильно и обще-*

понятно выражено въ терминахъ правовыхъ (курсивъ нашъ). Въ двухъ терминахъ (правда и законъ) одинаково воплощается существенное единство юридическаго и этическаго началъ [1]).

И дѣйствительно, чтобы иллюстрировать вышеизложенное положеніе возьмемъ, для простоты разсужденія, отношенія изъ права собственности. „Право собственности— я цитирую мысль кн. Е. Трубецкого[2]), типичную для ученій идеализма въ правѣ—не есть физическое взаимодѣйствіе между лицомъ и вещью; отъ того, что я сталъ собственникомъ какой либо вещи, въ ней не произойдетъ никакихъ физическихъ и химическихъ измѣненій. Я, наконецъ, могу быть собственникомъ вещи, которой я никогда не видѣлъ и не осязалъ, съ которой я никогда не приходилъ въ физическое соприкосновеніе. Право собственности представляетъ мыслимое, идеальное отношеніе между мною и прочими лицами, которыя должны уважать мое право. То же самое слѣдуетъ сказать и обо всѣхъ правоотношеніяхъ. Всѣ правоотношенія суть идеальныя, мыслимыя отношенія, а не физическія“.

Въ этомъ опредѣленіи, если его всесторонне раскрыть, какъ разъ и содержится то, что намъ нужно. Прежде всего, изъ того, что право собственности есть отношеніе не между мною и вещью, а по поводу вещей между мною и другими лицами, которыя должны уважать мое право и что то же самое слѣдуетъ сказать и обо всѣхъ вообще правоотношеніяхъ, слѣдуетъ, *во-первыхъ*, что всѣ вещныя права суть личныя и *во-вторыхъ*, что объектомъ права является дѣйствіе другого лица. Но въ чемъ состоитъ это дѣйствіе? Другіе должны уважать мое; долженствованіе, уваженіе къ моему—вотъ въ чемъ состоитъ дѣйствіе другого! Но вдумаемся одну минуту—нельзя вѣдь *уважать* вещей или звѣрей. Можно уважать только разумное существо, личность. Признаніе моего, уваженіе къ моему, не есть ли это уваженіе ко мнѣ, какъ нравственно-разумному существу, слѣдовательно, какъ самоцѣли. Но таковы всѣ правоотношенія, какъ справедливо замѣтилъ проф. Петражицкій, правовое отношеніе есть психическій процессъ связанности, состоящій въ томъ, что одинъ переживаетъ чувство об-в-язанности, а другой чувство права на эту обязанность. Такимъ образомъ правовое общеніе есть отношеніе нѣкоторой обусловленности, связи, зависимости. Эта связь не есть связь по причинности. Имѣющій право и имѣющій обязанность относятся между собою не какъ причина и слѣдствіе. Они относятся между собою какъ субъекты, т. е. какъ лица, способныя *уважать* чужое, лица способныя переживать чувство *обязанности*. Но это и есть разумное или моральное существо вообще (das vernünftige Wesen überhaupt).

---

[1]) Соловьевъ: Право и нравственность, 23—24.
Энциклопедія права, 180.

Но этого мало. Мы можемъ показать еще, что связь элементовъ въ правовомъ общеніи есть связь настолько тѣсная, настолько неразрывная, что нельзя мыслить элементовъ безъ цѣлаго ицогаллѣ безъ элементовъ. Это слѣдуетъ непосредственно изъ самаго существа правовой связи. Правовая связанность есть такая связанность двухъ, въ которой другой необходимо предполагается, какъ условіе перваго, другой, какъ формулируетъ Когенъ (Ор. с., 212-2), дается a priori, т. е. онъ есть conditio sine qua non перваго. Но здѣсь—и это важно замѣтить—мы имѣемъ не соотносительныя только понятія а дѣйствія, т. е. акты воли, ея усилія, ея напряженія,—уваженіе къ другому, какъ моральной личности. Эта послѣдняя въ этомъ взаимодѣйствіи воль (т. е. усиліи, напряженіи воль) и созидается. Отсюда выводъ огромной важности: моральная личность есть соціальное понятіе. Лицо въ нравственномъ смыслѣ, какъ нѣчто, до общества данное, какъ ens naturale есть non sens, фикція, абсурдъ; нравственный индивидъ въ единственномъ числѣ—это безсмыслица; нравственная реальность есть *только* общество лицъ.

Мы можемъ видѣть здѣсь то глубочайшее основаніе, въ силу котораго всѣ натуралистическія теоріи изъ своего status naturalis не могутъ объяснить status civilis. Мы видимъ, что status naturalis есть построеніе не только не вѣрное исторически, но и логически. Не только исторія опровергаетъ это построеніе, поскольку изслѣдованія обнаруживаютъ, что на всемъ протяженіи вѣковъ, докуда простирается только взоръ историка, мы видимъ человѣка въ обществѣ ему подобныхъ; мало того, что даже то животное, отъ котораго (по мнѣнію антропологовъ) произошелъ человѣкъ, и которое (по утвержденію антропологовъ) жило уже на землѣ примѣрно за 200,000 лѣтъ до насъ (т. н. пинакотекантропосъ) жило уже въ обществѣ подобныхъ. Не только исторія, говоримъ, но и логика. Ибо, какъ мы видѣли, изъ status naturalis никакъ нельзя объяснить status civilis. И это потому, что человѣкъ есть ens morale, а это послѣднее есть ens sociale, т. е. общество есть первоначальный фактъ человѣческой природы, не сводимый на простѣйшіе элементы: моральный индивидъ—фикція, моральная реальность—общество. Натуралистическія теоріи не могутъ ни понять, ни объяснить этого факта. Впрочемъ, вожди этого направленія видѣли иногда эту проблему, и бросали мимоходомъ геніальныя замѣчанія, стоявшія однако въ противорѣчіи съ ихъ исходными принцицами. Таково замѣчаніе О. Канта о томъ, что индивидъ—фикція, а реально только человѣчество въ цѣломъ (см. выше, стр. 65). Но это положеніе теряется въ системѣ Конта, оно не связано логически съ другими, не вытекаетъ изъ предыдущаго и не вліяетъ на послѣдующее. Что же касается натурализма механическаго, органическаго, экономическаго, психологическаго, то для представителей этихъ ученій не существуетъ вообще и самой проблемы; она выходитъ за горизонты ихъ методовъ и точекъ зрѣнія. Идеализмъ эти ученія

понимаетъ и отвергаетъ. Гипотеза идеализма объясняетъ и многое другое въ явленіяхъ общественной жизни, какъ напр. воспитательное вліяніе права, фактъ оцѣнокъ явленій общественной жизни, фактъ построеній соціальныхъ идеаловъ.

Общество, какъ мы замѣтили, есть „общеніе нравственныхъ лицъ". Связь между элементами тѣснѣйшая, они даны одновременно, логически предполагая другъ друга. Но мы еще разъ подчеркиваемъ, что мы имѣемъ не соотносительныя только понятія, это не операціи отвлеченной логической мысли, а акты воли, въ точномъ смыслѣ слова—взаимодѣйствіе. Въ этихъ актахъ воли, возникающихъ непрерывно, внутренно созидается само общество, и оно есть съ своей внутренней стороны нравственно связанное цѣлое. Вотъ почему является возможность говорить о воспитальномъ вліяніи права. Вотъ почему имѣютъ свое глубокое основаніе слѣдующія замѣчательныя слова Петражицкаго: „Сознаніе своего права ставитъ человѣка въ подлежащей сферѣ наравнѣ или выше и такихъ лицъ, которыя въ другихъ областяхъ представляются данному субъекту выше его стоящими И „баринъ" не баринъ даже для лакея, гдѣ дѣло идетъ объ его (лакея) правахъ, если у него здоровое и сильное правосознаніе. Право „не взираетъ на лица", поднимаетъ „малыхъ" до высоты „великихъ" міра сего. Поэтому, между прочимъ, эмоціонально здоровое и достаточно интенсивное сознаніе своихъ правъ оказываетъ на человѣка то важное воспитательное вліяніе, что оно дѣлаетъ его „гражданиномъ" по характеру, сообщаетъ ему сознаніе собственнаго достоинства и предохраняетъ его отъ развитія разныхъ недостатковъ характера и поведенія, связанныхъ съ отсутствіемъ надлежащаго сознанія собственнаго достоинства и уваженія къ самому себѣ. Между прочимъ, совокупность тѣхъ темныхъ чертъ характера, которыя мы имѣемъ въ виду, и отсутствіе тѣхъ желательныхъ чертъ характера, которыя связаны съ сознаніемъ собственнаго достоинства и должною мѣрою самоуваженія, традиціонно обозначаются выраженіями „рабская, холопская душа" (ср. также выраженіе „сервилизмъ" отъ servus рабъ) и т. п. Эти выраженія—своего рода историческіе документы, которые очень много говорятъ, очень важное сообщаютъ и выясняютъ. Специфическая особенность рабства и отличіе его отъ иныхъ, съ перваго взгляда сходныхъ явленій, напр., отъ семейственной и родовой подвластности (patria potestas, manus mariti, отеческой власти, власти мужа, имѣвшихъ въ прежнее время весьма абсолютный характеръ, включая право жизни и смерти властителя по отношенію къ подвластнымъ), состоитъ въ томъ, что рабы были безправныя существа. Сообразно съ этимъ рабская психологія, напр., въ Греціи, Римѣ и т. д., отличалась особыми чертами, особымъ характеромъ, не похожимъ на характеръ психики полноправныхъ гражданъ (въ томъ числѣ и тѣхъ, которые были подвержены весьма абсолютной власти римскихъ патріарховъ, patres familias, такъ называемыхъ „сыновъ семейства"

и „дочерей семейства“, куда относились и жены, хотя бы очень почтенныя „матроны“). Знаменитое римское „Civis romanus sum“ (я полноправный римскій гражданинъ, civitas означаетъ полноправность) указываетъ на особый типъ характера и обычный поведенія; рабская душа (anima servilis), „холопская душа“ означаютъ противоположный типъ характера. Сохраненіе этихъ терминовъ изъ исторіи рабства до настоящаго времени для обозначенія особой совокупности темныхъ чертъ характера показываетъ, сколь вредно для воспитанія характера отсутствіе сознанія своихъ правъ, сколь важны для здороваго развитія характера наличность и дѣйствіе этого сознанія“ [1]).

Во вниманіе къ той тѣсной связи, какую мы установили между элементами общества, можно назвать это послѣднее организмомъ. Но это не есть естественно-природный организмъ, а организмъ совершенно особаго порядка. Это духовно-нравственный организмъ. Явленія этого организма подчиняются не законамъ природы, а законамъ свободы, т. е. не закону причинности, а закону конечной цѣлесообразности. Этимъ и объясняется, что мы не просто констатируемъ явленія общественной жизни, какъ констатируетъ естествоиспытатель явленія природы. Мы оцѣниваемъ ихъ. Такія выраженія, какъ органическій ростъ общества, нормальное развитіе общества, разложеніе общества, упадокъ и т. д. суть оцѣнки явленій общественной жизни. Основными категоріями, къ которымъ относятся эти оцѣнки, суть категоріи прогресса и реакціи. Исторія есть прогрессъ въ сознаніи свободы, сказалъ Гегель. И такъ какъ исторія есть исторія человѣческаго общества, то прогрессъ въ сознаніи свободы есть формула прогресса, роста духовно-нравственнаго организма. Реакція же, какъ очевидно, есть понятіе противоположное прогрессу, она есть выраженіе задержки, движенія назадъ въ ростѣ самосознанія.

Какъ мы видимъ, явленія общественной жизни суть бытіе совсѣмъ особаго рода, тличное отъ бытія природы. Мы обозначаемъ его поэтому какъ должное. Должное не есть не-бытіе. Оно есть бытіе, отличное отъ природы, бытіе sui generis. Бытіе природы есть то, что есть. Здѣсь нѣтъ рѣчи ни о прогрессѣ, ни о реакціи. Правда, біологія говоритъ объ эволюціи, о происхожденіи организмовъ высшихъ изъ низшихъ, однако эта эволюція есть процессъ механическаго движенія. Въ немъ нѣтъ рѣчи объ идеалахъ, какъ цѣли стремленій. Совсѣмъ другое мы наблюдаемъ въ духовно-нравственныхъ организмахъ или обществахъ людей. Мы говоримъ здѣсь о прогрессѣ и реакціи въ соотношеніи явленій къ нѣкоторой цѣли, которая предносится какъ идеалъ. Въ исторіи культуры мы видимъ на аренѣ борьбу общественныхъ группъ, сословій и классовъ, изъ

[1]) Петражицкій, Теорія права и государства, т. I, 144—5.

которыхъ каждая группа несла съ собою извѣстныя цѣли, стремленія, идеалы. И въ исторіи политическихъ ученій мы наблюдаемъ явленіе, неизвѣстное естествоиспытателямъ. Послѣдніе не писали трактатовъ о долженствующемъ устройствѣ природы, а старались постигнуть ее такъ, какъ она есть. Въ исторіи культуры мы видимъ ученіе о томъ, какъ должны быть организованы общества. Платонъ рисуетъ образъ своего идеальнаго г-ва, пригоднаго, какъ онъ говоритъ, быть можетъ для боговъ и дѣтей богомъ, Компанелла въ своемъ „Государствѣ Солнца", Томасъ Моръ въ своей „Утопіи", Фихте въ своемъ „Замкнутомъ Торговомъ Государствѣ" рисуютъ идеалы. Существуетъ цѣлый рядъ политическихъ романовъ, рисующихъ идеальное устройство г-ва. Мало того, отъ этого неустранимаго момента сознанія не могутъ освободиться даже натуралистическія теоріи общества. Въ противорѣчіи съ своими принципами онѣ говорятъ не только о томъ, что есть, но и о томъ, что должно быть въ человѣческомъ обществѣ и государствѣ. Эти моменты мысли мы отмѣтили въ свое время не только у такихъ натуралистовъ, которые легко становились въ противорѣчіе съ своими основными принципами, какъ О. Контъ, но и у такихъ, которые, какъ Гоббсъ, Спенсеръ, Марксъ—Энгельсъ, болѣе всего заботились о томъ, чтобы послѣдовательно и до конца провести ученіе не о томъ, что должно быть, а только о томъ, что есть и что необходимо будетъ. Имѣютъ ли эти общественные идеалы какое нибудь значеніе? Прежде всего теоретическое. Но мы хотимъ сказать этимъ не то, что они представляютъ собою всего лишь любопытныя страницы исторіи, которыя можно отнести къ разряду человѣческихъ заблужденій. Мы хотимъ сказать, что они имѣютъ значеніе и въ систематическомъ отношеніи. Политическій или соціальный идеалъ, допустимъ на минуту, что такой возможенъ, имѣетъ значеніе координатъ для измѣренія кривой, данной въ опытѣ. Онъ есть, слѣдовательно, та цѣль, въ соотношеніи къ которой возможна оцѣнка данной дѣйствительности. Принципы идеальной конституціи Платона всегда были и будутъ предметомъ изученія и размышленій для соціальной философіи, хотя уже самъ Платонъ прекрасно сознавалъ, что его идеалъ никогда не осуществится полностью, и пригоденъ, быть можетъ, только для боговъ и дѣтей боговъ. Но соціальный ицеалъ, допуская опять таки, что таковой возможенъ, могъ бы имѣть и практическое значеніе. Онъ предъявлялъ бы извѣстную совокупность требованій къ нашему поведенію, къ нашей дѣятельности, къ нашимъ стремленіямъ.

Возможенъ ли однако такой идеалъ и необходимъ ли онъ?— Всякій идеалъ состоитъ въ своемъ логическомъ строеніи изъ двухъ основныхъ линій: принциповъ и конкретнаго ихъ воплощенія. Принципы—вопросъ этики, соціальной этики. Она должна дать общее направленіе и директивы. Что же касается ихъ воплощенія, то здѣсь должно имѣть, какъ очевидно, въ виду и тѣ средства, ко-

торыя могли бы быть приняты во вниманіе для осуществленія этого идеала. Всѣ, до сихъ поръ данныя, построенія страдаютъ недостатками, какъ со стороны своихъ принциповъ, такъ особенно со стороны той конкретной обстановки, среди которой конституируются принципы. Послѣднее и понятно. Конкретная обстановка есть фактъ исторіи, а не логическихъ операцій. Предвидѣть осуществленіе извѣстныхъ принциповъ въ ихъ конкретной обстановкѣ невозможно. Слѣдовательно, и соціальный идеалъ въ его конкретномъ выраженіи невозможенъ; логически невозможенъ. Всѣ построенія такого рода имѣютъ значеніе не научное, а смыслъ и значеніе художественныхъ произведеній. Но такого идеала въ научно-философскомъ смыслѣ и не требуется. Наука и соціальная философія имѣютъ въ виду удовлетворить интересы не эстетическаго созерцанія, а интересы теоріи и практической дѣятельности. Съ этой точки зрѣнія важенъ не идеалъ въ его конкретномъ воплощеніи, а важенъ предлагаемый методъ его осуществленія. Конкретное содержаніе дано въ эмпирической дѣйствительности. Идеалъ созидается — и это невозможно иначе — въ этой дѣйствительности и изъ ея матеріаловъ. Эту дѣйствительность изучаютъ положительныя науки, только они могутъ указать тѣ средства, изъ которыхъ можно и должно строить лучшее. Соціальная философія указываетъ лишь общее направленіе, даетъ лишь директиву. Соціальная философія идеализма даетъ это направленіе и эту директиву въ категорическомъ императивѣ Канта. Только это она и можетъ дать, и этого вполнѣ достаточно. Ибо задача соціальной философіи, какъ науки, опредѣляется не какъ задача построенія соціальнаго идеала, а какъ задача построить „политику права". О томъ, какъ и почему всплываетъ эта проблема и какъ возможно ея рѣшеніе, мы скажемъ въ своемъ мѣстѣ. Въ настоящемъ же намъ необходимо вернуться нѣсколько назадъ, чтобы связать съ тѣмъ опредѣленіемъ общества, какое теперь у насъ имѣется, искомое опредѣленіе государства.

XIII. Опредѣленіе государства.

Съ самаго начала поставивъ вопросъ объ опредѣленіи государства, мы до сихъ поръ трактовали этотъ вопросъ, не разчленяя точно общества и государства. Это и понятно. Общество по отношенію къ государству есть родовое понятіе. Государство есть одно изъ общественныхъ соединеній людей, оно лишь видъ по отношенію къ обществу, какъ роду. Родовой признакъ г-ва и стоялъ до сихъ поръ въ центрѣ нашего вниманія. Но теперь, согласно основному правилу логики, все, что справедливо о родѣ, справедливо и о видѣ этого рода. Поэтому то, что до сихъ поръ мы сказали объ обществѣ, все это относится и къ государству. Если невозможно натуралистическое понятіе общества, то невозможно и натуралистическое понятіе г-ва;

если ens morale есть основной элементъ общества, то онъ же есть и основной элементъ государства; и если общество есть психическое взаимодѣйствіе по принципу личности, или свободы, то то же имѣетъ силу и относительно государства. Словомъ, натурастическія концепціи государства должны быть отвергнуты по тѣмъ же самымъ основаніямъ, по которымъ мы отвергаемъ натуралистическія концепціи общества; и наоборотъ, идеалистическія концепціи государства должны быть приняты по тѣмъ же самымъ основаніямъ, по которымъ приняты идеалистическія концепціи общества. Та демаркаціонная линія, которая раздѣляетъ тѣ и другія, дается понятіемъ свободы, въ немъ мы имѣемъ признакъ, различающій общество людей отъ группы предметовъ и стада животныхъ.

Въ дополненіе ко всему предыдущему, и выдѣляя теперь государство, какъ особый видъ общественныхъ соединеній, мы должны отмѣтить, что въ томъ же самомъ понятіи свободы мы имѣемъ также признакъ отличающій государственное общеніе отъ яко бы подобныхъ ему въ мірѣ нѣкоторыхъ животныхъ. Поэтому изображенія жизни т. н. общественныхъ животныхъ и особенно насѣкомыхъ, какъ муравьи и пчелы, изображенія ихъ, какъ государственныхъ соединеній, должны быть поняты какъ поэтическія метафоры—и только. Всѣ натуралистическія концепціи государства, въ какихъ бы наукообразныхъ терминахъ онѣ не были изложены, имѣютъ значеніе поэтическое, а не научное.

Таково, напр., знаменитое изображеніе пчелинаго царства у Шекспира:

Такъ видимъ мы у медоносныхъ пчелъ
Созданій, что, руководясь природой,
Насъ учатъ, какъ порядокъ учреждать
И дѣйствовать должны мы въ государствѣ.
У нихъ есть царь и разные чины:
Одни изъ нихъ, какъ власти, правятъ дома;
Другіе всѣ торгуютъ, какъ купцы;
Иные же, вооружася жаломъ,
Какъ воины, выходятъ на грабежъ,
Сбираютъ дань съ атласныхъ, лѣтнихъ почекъ
И, весело жужа, идутъ домой,
Къ шатру царя, съ награбленной добычей.
На всѣхъ глядитъ, надсматривая онъ,
Долгъ своего величья, выполняя:
На плотниковъ, что кровли золотыя
Возводятъ тамъ, и на почетныхъ гражданъ,
Что мѣсятъ медъ; на тружениковъ бѣдныхъ
Носильщиковъ, что складываютъ ношу
Тяжелую къ дверямъ его шатра;

На строгій судъ, что блѣднымъ палачамъ
Передаетъ лѣнивыхъ, сонныхъ трутней [1]).

Что художникъ живописуетъ, это его право. Но когда мысль философа и ученаго ударяется въ живопись, это уже уклоненіе съ прямого для него пути; а если, при этомъ, это уподобленіе замѣняетъ логику понятій, то это уже зло, ибо отсюда одинъ шагъ до того, чтобы простую метафору сдѣлать основаніемъ для ученія объ одинаковой закономѣрности явленій, въ дѣйствительности существенно разнородныхъ. И въ самомъ дѣлѣ, логика понятій легко обнаруживаетъ, что государственно-подобный характеръ движеній пчелинаго улья, на самомъ дѣлѣ не есть государственный даже въ отдаленной степени. Ибо пчелы не субъекты правъ и обязанностей, движенія ихъ регулируются не нормами, дѣятельность ихъ не строитъ культуру и т. д. Но такова иронія натурализма: человѣка онъ изгоняетъ изъ культуры и включаетъ его въ природу, а часть несомнѣнной природы, выдѣляетъ изъ нея, чтобы украсить ее элементами культуры.

Въ противоположность натуралистическимъ концепціямъ государства, всѣ идеалистическія въ опредѣленіе государства такъ или иначе вводятъ признакъ свободы. Изъ множества опредѣленій этого рода мы приведемъ лишь нѣкоторыя, наиболѣе характерныя. И прежде всего, въ дополненіе къ сказанному въ предыдущемъ, мы еще разъ отмѣтимъ глубокое существо проблемы въ слѣдующихъ замѣчательныхъ словахъ Аристотеля: „Государство имѣетъ естественное происхожденіе, и человѣкъ по своей природѣ существо политическое (государственное). Существо по природѣ, а не случайно стоящее внѣ государства, есть либо звѣрь, либо богъ... Человѣкъ есть существо государственное и притомъ въ большей степени, чѣмъ пчелы и стадныя животныя... Дѣло въ томъ, что человѣкъ надѣленъ языкомъ... и не затѣмъ только, чтобы выразить крикомъ удовольствіе и боль (это дѣлаютъ и животныя), а затѣмъ, чтобы выражать кромѣ того и то, что *справедливо* и что *несправедливо*. Особенность человѣка сравнительно со звѣрями состоитъ въ томъ, что только онъ одинъ обладаетъ чувствомъ добра и зла, справедливаго и несправедливаго и т. п., и въ результатѣ общеніе людей приводитъ къ семьѣ и государству“. Поэтому и государство Аристотель опредѣляетъ, какъ общество свободныхъ, ἡ δε πόλις κοινωνία τῶν ἐλευθέρων ἐστιν; государство изъ рабовъ немыслимо, замѣчаетъ Аристотель; государство есть, какъ еще иначе говоритъ онъ, совокупность гражданъ (т. е. дикастовъ и экклезіастовъ). И новое время устами Г. Гроція провозглашаетъ: civitas est coetus perfectus liberorum hominum juris fruendi et communis utilitatis causa sociatus. И вслѣдъ за Гуго Гроціемъ школа

---

[1]) Шекспиръ, Генрихъ V; I; 2.

естественнаго права въ XVII и XVIII в.в. въ лицѣ своихъ виднѣйшихъ представителей, какъ Локкъ, Монтескье, Руссо, Пуффендорфъ, въ своихъ конструкціяхъ о правѣ и государствѣ оперируютъ съ понятіемъ свободы. И Кантъ опредѣляетъ государство, какъ „множество людей подъ законами свободы", каковое опредѣленіе, по существу, удерживается затѣмъ и въ нѣмецкомъ идеализмѣ послѣ Канта. Но Кантъ, кромѣ того, дѣлаетъ понятіе свободы центромъ своихъ философскихъ изслѣдованій и впервые даетъ полное и законченное изложеніе этого понятія. Въ этомъ и лежитъ его значеніе для исторіи ученій о правѣ и государствѣ; здѣсь логическое мѣсто Канта въ исторіи этихъ ученій.

Въ духѣ и разумѣ всѣхъ этихъ опредѣленій государства, мы должны теперь дать свое опредѣленіе, сохраняя основную традицію идеализма и видоизмѣнивъ лишь самую формулу примѣнительно къ терминамъ, которыми мы пользовались въ предыдущемъ, и содержаніе которыхъ старались выяснить. Но прежде чѣмъ фиксировать эту формулу, подведемъ итоги изложенію.

Ходъ нашихъ разсужденій до сихъ поръ былъ слѣдующій. Мы поставили вопросъ объ опредѣленіи г-ва. Аристотелевское ученіе о дефиниціи, именно опредѣленіе черезъ ближайшій родъ и видовую разность, есть отнесеніе предмета въ извѣстную группу, слѣдовательно, указаніе мѣста вещи среди другихъ вещей міра. И мы сказали, что это опредѣленіе имѣетъ лишь предварительное значеніе, оно есть не конецъ, а начало. Въ опредѣленіи предмета долженъ быть указанъ его творческій, созидающій принципъ. Но указать этотъ послѣдній значитъ опредѣлить методъ его созиданія въ сознаніи. Сознаніе, есть совокупность многихъ и разнообразныхъ методовъ, при помощи которыхъ оно созидаетъ предметы познанія. Отсюда вопросъ опредѣленія г-ва поставился у насъ какъ вопросъ о томъ, что такое г-во, какъ предметъ возможнаго познанія. Точнѣе говоря, какое мѣсто занимаетъ государство, среди другихъ возможныхъ предметовъ познанія. Или, говоря иначе, гдѣ мѣсто г-ва на globus intellecutalis. Чтобы рѣшить вопросъ, мы опредѣлили въ общихъ чертахъ основное строеніе globus intellectualis, указали его главныя части. Природа и культура были тѣ части, въ которыхъ нужно было искать мѣсто г-ва. Вопросъ стоялъ такъ, есть ли г-во часть природы и слѣдовательно предметъ естествознанія, или г-во часть культуры и слѣдовательно предметъ наукъ о культурѣ. Вопросъ спорный. Цѣлый рядъ ученій разсматриваетъ общество и г-во съ точекъ зрѣнія и методовъ естествознанія. Мы назвали эти теоріи натуралистическими. Изъ критики ихъ мы пришли къ выводу, что общество нельзя понять натуралистически, и остановились на идеалистической теоріи общества. Въ центрѣ ея построеній стоитъ взглядъ на человѣка какъ на свободное существо. Понятіе свободы мы беремъ въ истолкованіи критической философіи Канта, т. е. какъ принципъ

культуры, и разсматриваемъ, затѣмъ, общество, и вмѣстѣ государство, какъ часть культуры, опредѣляя общество и затѣмъ государство въ констелляціи понятія свободы.

Мы можемъ вернуться теперь, назадъ, оглядываясь на пройденный путь, къ нашему исходному пункту. Мы отправились отъ опредѣленія г-ва, согласно ученію о дефинціи Аристотеля. Оно гласило, что г-во есть территоріальный союзъ людей подъ верховной властью. Мы исправляемъ это опредѣленіе. Мы утверждаемъ, что понятіе общества и государства невозможно установить внѣ понятія свободы. Свобода есть творческій, созидающій принципъ общества и государства. Свобода есть, говоря языкомъ греческихъ философовъ, ἀρχή г-ва. И такъ какъ, далѣе, свобода есть то же, что „нравственно-разумное существо вообще", а это послѣднее есть соціальное понятіе и притомъ въ томъ смыслѣ, что оно въ общеніи нравственныхъ лицъ созидается, то общество и государство мы понимаемъ какъ непрерывный *процессъ*, и именно, какъ *дѣятельность* моральныхъ существъ подъ законами свободы. Но законы свободы суть нормы, регулирующія дѣятельность. Дѣятельность моральныхъ существъ есть поэтому дѣятельность, связанная нормами, т. е. правомъ въ широкомъ смыслѣ этого слова. Власть нормы и есть та соціальная, безличная, устойчивая власть, которая направлена на общественный интересъ, и которую называютъ поэтому государственною властью. Особенность государственнаго общества по сравненію съ другими, т. е. такъ называемая differentia specifica государства будетъ лежать, далѣе, въ особомъ характерѣ тѣхъ нормъ, которыя регулируютъ дѣятельность людей въ государственномъ общеніи. Какъ мы постараемся показать въ дальнѣйшемъ, этотъ особый характеръ нормъ лежитъ въ притязаніи ихъ на всеобщее и обязательное значеніе (въ ихъ „суверенномъ" характерѣ) для всѣхъ лицъ, занимающихъ извѣстную территорію.

На основаніи всѣхъ этихъ соображеній, опредѣленіе государства могло бы быть формулировано, напримѣръ, такъ: государство есть совмѣстная дѣятельность людей въ общественномъ интересѣ урегулированная законами свободы, т. е. что то же, нормами, притязающими на всеобще и обязательное значеніе для всѣхъ лицъ, населяющихъ данную территорію.

Всматриваясь въ это опредѣленіе мы должны вспомнить одно изъ руководящихъ замѣчаній, сдѣланныхъ нами въ началѣ курса, что всякое опредѣленіе предмета будетъ требовать все новыхъ и новыхъ опредѣленій до тѣхъ поръ, пока всѣ элементы, входящія въ составъ опредѣленія, не приведены въ полную извѣстность. Легко видѣть, что опредѣленіе, только что формулированное нами, включаетъ элементы, логическое содержаніе которыхъ далеко не представляется яснымъ съ самаго начала. Изъ всѣхъ признаковъ, входящихъ въ составъ нашей формулы, мы можемъ считать до нѣкоторой степени выясненнымъ пока только первую половину формулы въ

составѣ: государство есть дѣятельность моральныхъ существъ подъ законами свободы. Какъ слѣдуетъ изъ всего предыдущаго, мы хотимъ этимъ сказать, что мы понимаемъ государство какъ нѣкоторый *процессъ*, т. е. какъ нѣчто *непрерывно созидаемое въ психическомъ мірѣ людей*. Государство не произошло однажды и когда-то, оно *происходитъ*, созидается въ психическомъ мірѣ людей. Государство не есть вещь, тѣло, оно психическій процессъ. Отдѣльные элементы государства занимаютъ мѣсто въ пространствѣ и времени. Но государство есть не эти элементы, а *связь* этихъ элементовъ, психическая связь. Государство нельзя поэтому указать пальцемъ, какъ какую вещь, тѣло. Ибо государство помѣщается не въ эвклидовскомъ пространствѣ, а въ моральномъ пространствѣ, т. е. тамъ же, гдѣ и прочіе элементы культуры. Тѣмъ самымъ мы отнюдь не растворяемъ государство въ иллюзію, ибо психическій процессъ хотя и не есть реальность внѣшняго предмета, однако тѣмъ не менѣе реальность sui generis. Но о государствѣ мы утверждаемъ нѣчто большее, мы утверждаемъ не только реальность психическаго процесса. Психическій процессъ, о которомъ мы говоримъ, выявляется и проявляется въ дѣйствіяхъ, рядѣ дѣйствій, единствѣ дѣйствій, т. е., какъ мы обозначаемъ въ формулѣ, въ дѣятельности, урегулированной нормами. Формула опредѣленія государства требуетъ, такимъ образомъ, дальнѣйшихъ опредѣленій. Эти послѣднія связаны съ понятіями: нормы, общаго интереса, притязанія на общеобязательное значеніе, территоріи. Проблема открывающаяся здѣсь передъ нами есть проблема государства, какъ правового явленія. Такимъ образомъ, логически ходъ разсужденій требовалъ бы въ дальнѣйшемъ анализа правового явленія и связанныхъ съ нимъ вопросовъ.

Но прежде, чѣмъ перейти во вторую часть нашего курса, трактующую эти проблемы, намъ необходимо разобрать еще два вопроса настоящей, методологической части: ученіе о цѣли государства и проблему оправданія государства.

XIV. Къ вопросу о цѣли и цѣляхъ государства.

На ряду съ вопросомъ:—почему существуетъ государство, познаніе ставитъ себѣ новую задачу, въ вопросѣ:—зачѣмъ? Оба вопроса: причины, съ одной стороны, и цѣли, съ другой, являются двумя основными, около которыхъ вращается все человѣческое познаніе.

Въ предыдущемъ мы разсмотрѣли рядъ теорій объ обществѣ и государствѣ, ставящихъ своей задачей объяснить *происхожденіе* государства. Всѣ эти теоріи исходили изъ основной предпосылки научнаго познанія, что если нѣчто существуетъ, то должно существовать и другое нѣчто, какъ его причина. Къ отысканію этой причины были направлены усилія представителей этихъ теорій, при-

чемъ каждая изъ нихъ выдвигала то тотъ, то другой моментъ сложнаго соціальнаго цѣлаго, стремясь свести его разнообразное къ единству одного какого либо понятія (механизма, солидарности, организма, экономическаго феномена, психическаго взаимодѣйствія, свободы), чтобы въ немъ, въ этомъ понятіи, дать выраженіе ученію о закономѣрности соціальныхъ явленій. Что такой пріемъ изученія является вполнѣ законнымъ, научнымъ пріемомъ, это по общему признанію, не подлежитъ сомнѣнію и спору. Что же касается разногласій относительно того, какая именно причина лежитъ въ основаніи явленія, называемаго нами государствомъ, то эти разногласія вполнѣ понятны, если принять во вниманіе, съ одной стороны, чрезвычайную сложность явленія, подлежащаго объясненію, а съ другой стороны, и различіе точекъ зрѣнія, съ которыми подходятъ къ нему изслѣдователи. Въ предыдущемъ мы старались опредѣлить наше отношеніе къ существующимъ теоріямъ и указать тѣ основанія, по которымъ мы примыкаемъ именно къ этической теоріи общества и государства, а не къ какой другой.

Передъ нами теперь новый вопросъ: зачѣмъ существуетъ государство? Какая цѣль присуща ему? И вообще, есть ли у государства какая либо, присущая ему, цѣль?—Здѣсь мы стоимъ снова передъ вопросомъ, около котораго происходятъ споры и намѣчаются рѣзкія разногласія среди писателей и философовъ, такъ или иначе касающихся нашего вопроса. Разногласія выступаютъ здѣсь еще рѣзче, еще непримиримѣе, чѣмъ въ вопросѣ о происхожденіи государства. Тамъ, по крайней мѣрѣ, всѣ согласны въ одномъ, именно, что самая постановка вопроса о происхожденіи г-ва правильна, правильна въ томъ смыслѣ, что изслѣдованіе должно направляться на отысканіе причины изучаемаго явленія. Въ вопросѣ же о цѣли г-ва нѣтъ даже и этого чисто формальнаго согласія. Въ то время, какъ одни считаютъ вполнѣ законнымъ вопросъ о цѣли г-ва, и исканіе этой цѣли, другіе отрицаютъ законность самой постановки вопроса, утверждая, что объясненіе по цѣли ничего не объясняетъ, больше того, искажаетъ самое существо познанія. Такимъ образомъ, прежде чѣмъ говорить о цѣли г-ва, такъ или иначе ее изображая, является необходимость рѣшить вопросъ о правомѣрности самой постановки вопроса, рѣшить вопросъ о цѣли, какъ принципѣ возможнаго познанія. Познается ли вообще явленіе съ точки зрѣнія цѣли и какой смыслъ, каково значеніе такого телеологическаго познанія?

Первымъ писателемъ въ исторіи мысли, который выставилъ понятіе цѣли въ качествѣ принципа возможнаго познанія, былъ Аристотель. Онъ упрекаетъ Демокрита, автора атомистической гипотезы, за то, что онъ „все сводитъ къ *необходимости* (ἀνάγκη) оставляя безъ вниманія цѣлевыя причины (οὗ ἕνεκα)“. Исправляя Демокрита, Аристотель требуетъ, чтобы естествоиспытатель, пользуясь *также* принципомъ механическаго объясненія, *болѣе обращалъ* бы вниманія на цѣль (μᾶλ-

ον δέ τινος ἕνεκα). Самъ Аристотель объявилъ, что сущностью и причиной всякой вещи является покоющаяся въ ней, присущая ей цѣль (τέλος), какъ ея истинная, движущая ее причина (ἐντελεχία), — то, что есть въ вещи какъ первое по природѣ (πρότερον τῇ φύσει) въ отличіе отъ ея явленій, какъ перваго для насъ (πρότερον πρός ἡμᾶς). Эта цѣпь движущихъ causae finales замыкается въ начальномъ звенѣ, которымъ является Первый Двигатель, Божественный Разумъ, какъ особое, самостоятельнсе существо, стоящее внѣ міра. Въ общемъ и цѣломъ построеніе Аристотеля совмѣщаетъ въ себѣ черты теологіи, съ одной стороны, и телеологіи, съ другой. Эти черты аристотелизма могутъ объяснить, почему онъ сдѣлался потомъ властителемъ думъ всего средневѣковья. Средневѣковая наука охотно прибѣгала къ объясненіямъ явленій по цѣли. Такъ легко давалось и доказательство Верховнаго Существа и доказательство Промысла Божія, цѣлесообразно устроившаго міръ. И солнце, и луна, и дождь, и гроза, и, словомъ, всѣ явленія природы грозныя и милостивыя — имѣли своею цѣлью либо благополучіе добрыхъ, либо наказаніе злыхъ. Антропоцентризмъ и геоцентризмъ — таковы черты популярнаго средневѣковаго міросозерцанія.

Тѣ же самыя черты способны объяснить также и то, почему новое время съ ожесточеніемъ боролось противъ аристотелизма и главнымъ образомъ противъ его телеологіи. До тѣхъ поръ, пока господствовалъ Аристотель, природа оставалась книгой за семью печатями. Ибо приложеніе телеологіи къ изученію явленій природы ничего не объясняло и слишкомъ съуживало кругозоръ. Уже самъ Аристотель въ приложеніи телеологіи къ натурфилософіи ничего не далъ, кромѣ весьма тривіальныхъ примѣровъ. Напр., гуляніе совершается въ цѣляхъ здоровья; стѣна, хотя и сдѣлана изъ извѣстнаго матеріала, но имѣетъ своею цѣлью скрывать находящіеся за нею предметы; вода течетъ изъ больного водянкой не потому, что здѣсь дѣйствуетъ ножъ, разрѣзавшій кожу, а она течетъ въ цѣляхъ здоровья черезъ посредство ножа и т. д., не удивительно, что на исходѣ среднихъ вѣковъ и началѣ новаго времени вмѣстѣ съ оживленіемъ интереса къ твореніямъ Платона и Архимеда, давшихъ толчекъ къ занятіямъ математикой и физикой, и поведшихъ за собою великія открытія Галилея, Коперника — телеологія Аристотеля подвергается жестокой критикѣ. Эта борьба противъ аристотелизма ведется на протяженіи всего XVII и XVIII столѣтія и еще Вольтеръ смѣется надъ объясненіемъ по цѣли, ядовито замѣчая, что носъ существуетъ, очевидно, для того, чтобы держать очки.

Но наиболѣе мощнымъ выразителемъ протеста противъ цѣлевыхъ причинъ было ученіе Спинозы. Спиноза явился выразителемъ духа новаго времени, называя цѣлевую причину asylum ignorantiae, и подвергая ее бичу и насмѣшкѣ. Но, защищая самостоятельность механическаго мірообъясненія, Спиноза предложилъ слишкомъ ради-

кальное леченіе заблужденій человѣческаго ума. Онъ совершенно и цѣликомъ отвергъ цѣль, какъ принципъ возможного познанія. Но тѣмъ самымъ „желая выплеснуть изъ корыта воду, онъ выплеснулъ вмѣстѣ съ нею и ребенка". Міровой процессъ предсталъ для него, какъ механизмъ причинъ и слѣдствій, какъ безконечный рядъ явленій въ сплошномъ опредѣленіи по причинности, первымъ звеномъ которой является: Substantia sive Deus sive Natura. Въ этомъ цѣломъ механическаго единства, человѣкъ оказался вещью между вещами, опредѣляемой къ дѣйствію единственно и исключительно закономъ причинности. Но если все одинаково необходимо, то нѣтъ разницы между добромъ и зломъ, справедливымъ и несправедливымъ, нравственнымъ и безнравственнымъ, закономъ природы и нормой,—нѣтъ мѣста, не говоря уже, для культуры, исторіи, искусства, которымъ вообще не нашлось логическаго мѣста въ спинозизмѣ, и о которыхъ авторъ этой философіи поэтому молчитъ, но даже для этики и права, о которыхъ онъ такъ много говоритъ. Нѣтъ этики въ спинозизмѣ, ибо „мудрецъ" Спинозы, котораго онъ называетъ homo liber, который, по замыслу, долженъ воплощать идеалъ человѣка, *поступающаго* этически, совсѣмъ *не дѣйствуетъ,* онъ только созерцаетъ; мало того, въ существѣ дѣла, онъ даже не можетъ дѣйствовать, ибо Спиноза, объявивъ, что „воля и разумъ одно и то же", лишилъ своего мудреца воли; и дѣйствительно, всѣ добродѣтели его мудреца не дѣйствія, а созерцанія, особыя созерцанія, именно тѣ, которыя тендируютъ на amor Dei intellectualis. Не только нѣтъ воли, слѣд., дѣйствій, слѣд. этики, но нѣтъ у Спинозы и права. Правда, Спиноза говорилъ объ естественномъ правѣ, но это совсѣмъ особое и своеобразное право; право не изъ нормы, а изъ закона природы; право большихъ рыбъ поѣдать маленькихъ; право, въ которомъ нѣтъ момента обязанности и долга, т. е. въ сущности что-то другое, только не-право.

Изъ сопоставленія ученій Аристотеля и Спинозы вытекаетъ слѣдующее. Если, утрируя Аристотеля и слѣдуя схоластикамъ, возвести телеологическій принципъ въ единственный принципъ возможнаго познанія, то у насъ нѣтъ природы; а если, вмѣстѣ со Спинозой, возвести кавзальный принципъ въ единственный принципъ возможнаго познанія, то у насъ нѣтъ этики, права и, вообще, культуры. И то и другое построеніе, представляютъ собою очевидныя крайности. Необходимо правильно разграничить сферы кавзальнаго и телеологическаго разсмотрѣнія явленій. Эту задачу выполняетъ Кантъ въ своихъ трехъ „Критикахъ".

Изъ начальныхъ главъ настоящаго курса мы уже знаемъ въ общемъ и цѣломъ, въ чемъ состоитъ это дѣло Канта, и намъ остается здѣсь повторить сказанное. Прежде всего, причина и цѣль не суть ни вещи, ни качества вещей, ни сущности, ни живыя существа; овеществленіе и персонификація ихъ, это заблужденія наивнаго со-

знанія, которое свои категоріи проэцируетъ во-внѣ, дѣлая ихъ, такимъ образомъ, яко бы объектами познанія. Въ дѣйствительности же, причина и цѣль суть наши понятія, категоріи познающаго разума; это тѣ правила, по которымъ познающій разумъ соединяетъ въ рядъ разнообразное нагляднаго представленія; это методы, точки зрѣнія. Сами онѣ (причина и цѣль) не даны въ наглядномъ представленіи, какъ объекты-вещи; они лишь обозначенія для тѣхъ отношеній, въ какія ставятся между собою элементы наглядныхъ представленій. Если, такимъ образомъ, принять, что причина и цѣль не суть вещи и сущности, а методы познанія, то разграничить сферы ихъ компетенціи не представляетъ особыхъ затрудненій. Кавзальное разсмотрѣніе явленій составитъ тогда сферу математическаго естествознанія; телеологическое—сферу біологическихъ наукъ; и, наконецъ, разсмотрѣніе явленій по конечной цѣли—сферу этики. Эту послѣднюю мы понимаемъ тогда, какъ особую теоретическую дисциплину, которая содержитъ анализъ принципа культуры, какъ особаго предмета познанія. Въ предыдущемъ, обсуждая вопросъ о г—вѣ, какъ предметѣ возможнаго познанія, и разбираясь въ различныхъ теоріяхъ, касающихся даннаго вопроса, мы пришли къ заключенію, что явленія соціальной (и государственной) жизни не есть часть и продолженіе природы, такъ какъ при помощи методовъ и точекъ зрѣнія естествознанія, при изученіи явленій соціальной жизни, мы не въ состояніи овладѣть какъ разъ тѣми признаками, которыя составляютъ специфическую особенность явленій соціальной жизни. Натуралистическія теоріи не объясняютъ природы и сущности правовой связанности, т. е. связанности посредствомъ нормы. Своеобразную природу этой связанности въ состояніи объяснить лишь научная этика, какъ она построяется въ критической философіи. Мы установили поэтому, что государство есть часть и продолженіе (не природы), а культуры—и подлежитъ, слѣдовательно, въ изученіи своихъ явленій точкамъ зрѣнія и методамъ, прилагаемымъ къ опредѣленіямъ явленій культурнаго порядка. И въ ученіи о цѣляхъ г—ства мы должны исходить изъ основаній той-же научной этики, объясняющей какъ логическую структуру понятія цѣли, такъ и сферу его приложенія.

Какъ мы видѣли, приписывать цѣли вещамъ внѣшняго міра не имѣетъ никакого смысла. Стѣна, вопреки Аристотелю, не имѣетъ въ себѣ ей присущей, ей имманентной цѣли скрывать находящіеся за нею предметы. И домъ, и одежда, и солнце, и, вообще, никакая внѣшняя вещь міра не имѣютъ имманентныхъ имъ цѣлей. Однако удержаться отъ соблазна приписать вещамъ, яко бы имманентныя имъ цѣли, не легко. И среди ученій о цѣли государства существуетъ цѣлый рядъ такихъ теорій, которыя приписываютъ государству цѣли, присущія ему самому въ себѣ. Эти ученія называютъ въ такомъ случаѣ теоріями объ объективныхъ цѣляхъ государства. Примѣромъ такой теоріи можетъ служить ученіе о цѣли государства въ фило-

софіи Гегеля. Міровой процессъ, согласно Гегелю, есть постепенное раскрытіе мірового духа, Абсолютнаго Духа. Государства суть безсознательныя орудія Абсолютнаго Духа, ихъ иманетной цѣлью является возведеніе Абсолюта на все болѣе и болѣе высшую ступень развитія. Въ общемъ планѣ этого развитія Абсолюта, каждое г—во есть, поэтому, особая ступень Абсолюта. Существуютъ всемірно-историческіе народы, которые являются въ опредѣленную эпоху носителями высшей, въ данный моментъ, ступени развитія мірового духа. Исполнивъ эту свою миссію, народы сходятъ затѣмъ со сцены міровой исторіи [1]).

Всѣ подобныя построенія, извѣстныя подъ именемъ теорій объ *объективныхъ цѣляхъ государства,* грѣшатъ какъ тѣмъ, что вообще приписываютъ цѣли вещамъ-объектамъ, такъ особенно и тѣмъ, что приписываютъ имъ не болѣе не менѣе какъ конечныя цѣли. Но государству нельзя приписывать имманентной ему конечной цѣли потому, прежде всего, что конечная цѣль, точно такъ же какъ и первая причина, въ опытѣ, какъ это очевидно, намъ не даны, а всегда лишь заданы, какъ тѣ конечныя пункты, въ направленіи къ которымъ должно двигаться изслѣдованіе. Поэтому ученіе, полагающее, что имъ познаны первыя причины и конечныя цѣли вещей; что они уже даны, а не заданы; что они сущности или свойства вещей, или существа; — всѣ такія ученія дурная метафизика. Но не только нельзя говорить о конечныхъ цѣляхъ вещей, но нельзя говорить вообще ни о какихъ цѣляхъ, яко бы имманентныхъ вещахъ. Вещи можно разсматривать лишь какъ средства для достиженія тѣхъ цѣлей, которыя ставитъ воля. Цѣлеположеніе есть актъ воли. Только воля ставитъ цѣли и ищетъ средствъ ихъ достиженія, воля, слѣдовательно разумная природа человѣка, поскольку она проявляется въ дѣятельности. Приписывать имманентныя цѣли вещамъ и тѣламъ, значитъ поэтому не что иное, какъ надѣлять ихъ волей, т. е. персонифицировать вещи. И если говорить о конечныхъ цѣляхъ, какъ яко бы данныхъ въ опытѣ, есть догматизмъ дурной метафизики, то не менѣе подлежитъ осужденію и олицетвореніе вещей, граничащее просто съ суевѣріемъ.

Такимъ образомъ, говорить о цѣли государства можно лишь по стольку, поскольку государство есть дѣятельность; не вещь, и не какое либо существо, а дѣятельность. Но въ предыдущей главѣ мы

---

[1]) Эта идея мессіанства была усвоена потомъ у насъ славянофилами, которые выставили ученіе о томъ, что на Россіи лежитъ задача и миссія сказать „новое слово" въ ближайшемъ развитіи цивилизаціи. Вообще, указывали, между прочимъ, слѣдующія цѣли отдѣльныхъ г—въ: для Рима—внѣшнія завоеванія, для Англіи—политическую свободу, для Испаніи, времена Габсбурговъ, — возстановленія единства вѣры, для Германіи — осуществленіе царства свободы (Фихте), для Россіи — колонизацію и пріобщеніе къ культурѣ сѣверной Азіи.

какъ разъ и опредѣлили государство, какъ дѣятельность, въ томъ смыслѣ, что оно есть дѣятельность составляющихъ его членовъ. Съ этимъ опредѣленіемъ мы и должны связать теперь логически ученіе о цѣли государства, т. е. о цѣли „дѣятельности, урегулированной нормами“.

Дѣятельность, урегулированную нормами, можно понять какъ сотрудничество, преслѣдующее извѣстный интересъ. Въ немъ мы должны, какъ очевидно, различить двѣ стороны: взаимныя отношенія людей между собою, съ одной стороны, а отношенія ихъ къ вещамъ, съ другой. Нормы регулируютъ взаимныя отношенія лицъ между собою, но отношенія ихъ къ вещамъ регулируются не нормами, а опредѣляются правилами техники, т. е. законами природы. Слѣдовательно, предметы сотрудничества въ своемъ качествѣ и количествѣ не создаются непосредственно нормированіемъ. Отсюда слѣдуетъ, что государству нельзя вообще приписывать цѣлый рядъ цѣлей, и именно такихъ, какихъ оно по самой природѣ своей не въ состояніи выполнить. Государство можетъ урегулировать сотрудничество, но не создавать продуктъ. Государство не можетъ непосредственно создать здоровье, продолжительность жизни, количество населенія, хозяйственная блага, произведеній искусства, истинъ науки, ученій религій, ученій философіи, языка, нравовъ, не можетъ непосредственно создать сильныхъ характеровъ, талантовъ, геніевъ и т. д. и т. д., словомъ, ничего такого, что возникаетъ, существуетъ и уходитъ по естественнымъ законамъ природы.

Но возникая въ силу естественныхъ законовъ природы, всѣ эти блага или интересы могутъ быть, съ одной стороны, такъ или иначе распредѣлены, а съ другой стороны, самое возникновеніе ихъ, какъ результатъ, хотя и технической обработки, но совмѣстнаго сотрудничества, можетъ быть такъ или иначе урегулировано. И очевидно, въ этомъ урегулированіи можетъ сказаться та или другая тенденція законодателя: нѣкоторыя блага и интересы могутъ пользоваться преимущественнымъ вниманіемъ, охраной, поддержкой, другія же, наоборотъ, могутъ подвергнуться стѣсненію, гоненію, запрещенію и т. д. Такимъ образомъ, вопросъ о цѣли государства можно ставить лишь въ предѣлахъ той дѣятельности, которую государство дѣйствительно опредѣляетъ; другими словами, въ предѣлахъ функцій, отправляемыхъ государствомъ; т. е. можно спрашивать только о такихъ цѣляхъ, которыя могутъ быть достигнуты посредствомъ этихъ функцій.

Государство функціонируетъ, какъ законодатель, какъ администраторъ и какъ судія; законодательство, управленіе и судъ—основныя функціи государства. Можно ли говорить объ этихъ функціяхъ, какъ о цѣляхъ государства? Несмотря на широкую распространенность этого утвержденія, составляющаго едва ли не общее мѣсто учебниковъ, мы должны отрицать его самымъ рѣшительнымъ образомъ. Несообразность подобнаго утвержденія легко показать

изъ анализа самаго понятія цѣли. И въ самомъ дѣлѣ, цѣль есть то, къ чему мы стремимся; нѣчто такое, чего нѣтъ, но что должно быть; нѣчто долженствующее быть; объектъ, долженствующій быть воспроизведеннымъ; цѣль, слѣдовательно, всегда смотритъ въ будущее, всегда полагается въ будущемъ и только въ будущемъ. То, что уже есть, не можетъ быть цѣлью достиженія. Отсюда слѣдуетъ, что функціи государства, которыя уже есть, не суть цѣли государства. Какъ функціи глазъ, рукъ, ногъ не суть ихъ цѣли, такъ и функціи государства не суть его цѣли. Но какъ посредствомъ глазъ, рукъ, ногъ могутъ быть достигнуты тѣ или другія цѣли, такъ и посредствомъ функцій государства могутъ быть достигнуты тѣ или другія цѣли. Но прежде необходимо принять во вниманіе слѣдующее.

Чтобы посредствомъ данныхъ функцій (законодательства, управленія, суда) была достигнута какая либо цѣль, необходимо, чтобы самыя функціи продолжали существовать. Необходимо постоянное воспроизведеніе этихъ функцій, т. е. самосохраненіе. Самосохраненіе является, такимъ образомъ, первой, главной и основной цѣлью г-ва; такой, безъ достиженія которой невозможно достиженіе никакой другой цѣли.

Однако дѣятельность, направленная на самосохраненіе, если это послѣднее понимать въ первой линіи, какъ воспроизведеніе самого себя, очевидно, не можетъ являться послѣдней цѣлью государства. Какъ дѣятельность отдѣльнаго индивида, направленная на то, чтобы только существовать и далѣе, не можетъ явиться послѣдней цѣлью человѣка; такъ и государство существуетъ не для того только, чтобы издавать законы, управлять и судить. Конечно, для того, чтобы выполнить какія бы то ни было цѣли, необходимо прежде всего существовать. Однако самое это существованіе и усилія его поддерживать и сохранять не можетъ быть цѣлью въ себѣ, а только средствомъ для другой цѣли. И подобно тому, какъ въ дѣятельности индивида отдѣльныя цѣли его, какія онъ себѣ ставитъ и какія только можетъ ставить, получаютъ тотъ или другой характеръ, благодаря сравненію ихъ съ конечной цѣлью, и только благодаря этому сравненію открывается возможность методическаго обсужденія отдѣльныхъ цѣлей; такъ и относительно отдѣльныхъ цѣлей, какія ставитъ себѣ государство, и какія оно вообще можетъ поставить, возможно судить лишь въ соотношеніи ихъ съ конечною цѣлью государственной дѣятельности. Словомъ, когда мы говоримъ, что человѣкъ существуетъ не для того только чтобы жить, а для того, чтобы хорошо жить; и соотвѣтственно, государство существуетъ не для того, чтобы вообще издавать законы, управлять, судить, а для того, чтобы издавать хорошіе законы, хорошо управлять, хорошо судить:—то методическое обсужденіе того, что здѣсь разумѣется подъ словомъ „хорошо",—возможно лишь въ соотношеніи съ конечной цѣлью дѣятельности. Слѣдовательно, и въ ученіи о цѣли госрдарства должно

быть выполнено основное методическое требованіе,—дано построеніе конечной цѣли государственной дѣятельности.

Мы уже не разъ замѣчали, что это построеніе имѣетъ исключительно методическій характеръ. Конечная цѣль не есть вещь или существо, гдѣ то въ пространствѣ и времени. Это не Америка, которая гдѣ то существуетъ и которую требуется только открыть и указать. Это указаніе пути, по которому должно двигаться въ цѣлеположеніи. Она указываетъ, къ чему должно стремиться въ каждой, отдѣльной, конкретной цѣли. Къ чему?—Къ чувственному счастью ли одного, нѣсколькихъ, всѣхъ? или къ матеріальному благополучію большинства? или къ общественному благу, общественному интересу? или, быть можетъ, къ нравственному совершенству? Смотря по тому, какая цѣль изъ этихъ возможныхъ будетъ поставлена, соотвѣтственно расположатся и возможныя средства для ея достиженія, т. е. каждая ближайшая, возможная для достиженія цѣль. Такимъ образомъ, конечная цѣль методологически дана въ каждой отдѣльной, конкретной цѣли, ибо она есть всего лишь ихъ порядокъ, ихъ связь, ихъ тенденція. Понятіе конечной цѣли имѣетъ, слѣдовательно, исключительно методическое значеніе, т. е. значеніе точки зрѣнія для разсмотрѣнія, оцѣнки, расположенія въ рядъ отдѣльныхъ, конкретныхъ цѣлей. Но кромѣ такого чисто теоретическаго значенія конечной цѣли, она имѣетъ и практическое значеніе. Это послѣднее лежитъ въ томъ, что конечная цѣль является путеводной нитью въ самомъ положеніи цѣлей, въ практическомъ ихъ осуществленіи. Найти точную формулу для выраженія идеи конечной цѣли составляетъ задачу научной этики. Гораздо легче указать здѣсь, что она не есть, чѣмъ то, что она есть. Въ настоящее время уже никто не оспариваетъ, что этой цѣлью не можетъ явиться благо и интересы одного лица или какой либо группы лицъ. Всѣ согласны въ томъ, что этой цѣлью можетъ быть лишь общественное благо, общественный интересъ. Но что такое общественный интересъ?

Изъ всѣхъ попытокъ дать общую теоретическую формулу общественаго интереса, всего чаще приводятъ формулу Бентама, согласно которому общественный интересъ есть „н а и б о л ь ш а я с у м м а б л а г а д л я н а и б о л ь ш а г о к о л и ч е с т в а л и ц ъ“. Несмотря на простоту этой формулы и ея большую, на первый взглядъ, убѣдительность, она страдаетъ, при ближайшемъ разсмотрѣніи, существенными недостатками, какъ со стороны своего содержанія, такъ и со стороны своей формы. Что касается содержанія, то оно неопредѣленно и неясно; изъ формулы не видно, о какомъ благѣ идетъ въ ней рѣчь. Если только о матеріальныхъ благахъ, то таковыя вообще не могутъ явиться послѣднею цѣлью нравственной дѣятельности; а если не только матеріальныя блага, но и духовныя, то изъ формулы не ясно, какъ нужно понимать эти послѣднія (напримѣръ, обнимаются ли понятіемъ наибольшаго блага такія цѣнности, какъ

честь, стремленіе къ истинѣ, наслажденію художественными произведеніями и т. п.). Между тѣмъ, понятіе блага, какъ извѣстно, весьма относительно; что благо для одного, то для другого не имѣетъ никакой цѣны. Но гораздо важнѣе другой порокъ формулы Бентама, названный нами выше формальнымъ. Формула Бентама не обнимаетъ собою благо всѣхъ, а благо только большинства, всегда только большинства. При проведенiи принципа наибольшаго блага для наибольшаго числа, пришлось бы всякій разъ устраивать анкету, чтобы выяснить, считаютъ ли извѣстныя лица такую то мѣру для себя благомъ, или нѣтъ, и затѣмъ, получается ли довольныхъ дѣйствительно больше, чѣмъ не довольныхъ.

Какъ очевидно, формула конечной цѣли должна удовлетворить двумъ условіямъ: обнимать собою всѣхъ безъ изъятія и указать объективное благо, объективный интересъ. Такой формулой является категорическій императивъ Канта. Онъ указываетъ интересъ и благо нравственно разумной человѣческой природы. Этотъ интересъ обнимаетъ собою всѣхъ безъ изъятія, и притомъ не только членовъ существующихъ поколѣній. Ибо цѣль нравственно-разумной природы есть интересъ не отдѣльнаго лица, не класса и не партіи, и даже не г-ва, а всего человѣчества. И онъ есть интересъ столько же объективный, сколько и субъективный; онъ есть благо и интересъ индивида и въ то же время благо и интересъ общества. Мы видимъ, что истинные интересы индивида и истинные интересы общества не стоятъ между собою ни въ конфликтѣ, ни въ противорѣчіи. Необходимо указать также и на то, что интересъ нравственно разумной природы не стоитъ также въ конфликтѣ и противорѣчіи съ мѣропріятіями, направленными и на увеличеніе и умноженіе матеріальнаго благосостоянія общества, ибо нравственно-разумная природа должна прежде всего существовать, чтобы выполнить какія бы то ни было цѣли.

Формула Канта содержитъ въ себѣ „голую форму моральнаго законодательства". Она есть форма безъ конкретнаго содержанія, т. е. безъ содержанія на каждый отдѣльный случай. Конкретное содержаніе дается эмпирической дѣйствительностью. Но пользуясь формулой, мы можемъ всегда произвести оцѣнку всякаго конкретнаго содержанія всякаго цѣлеположенія. Если въ немъ соблюдено требованія формулы — уваженіе къ человѣческой личности — то цѣлеположеніе этически правильно, если нѣтъ, оно неправильно. Таково чисто теоретическое значеніе этой формулы, но она имѣетъ и чисто практическое значеніе. Она даетъ методъ не только для оцѣнки цѣлеположенія, которое уже есть, но методъ и для самого положенія цѣли: какъ нужно поступать въ каждомъ конкретномъ случаѣ, чтобы поступать этически правильно. Она говоритъ: дѣйствуй, т. е. поступай такъ, чтобы... и т. д. Здѣсь конецъ теоріи. Далѣе начинается уже самое дѣйствіе, самый поступокъ, приложеніе принципа на прак-

тикѣ. Какъ врачъ, приглашенный къ больному, въ приложеніи общихъ положеній своей науки къ конкретному случаю долженъ проявить искусство; какъ судія въ приложеніи общей нормы закона къ конкретному случаю долженъ проявить творчество; такъ и человѣкъ въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ, поступая такъ или такъ, проявляетъ моральное творчество, моральную геніальность. Формула Канта можетъ помочь, но самаго дѣйствія, самаго поступка она не создаетъ. Поступокъ создается среди безконечной сложности условій, и создать его—дѣло моральной геніальности. Мы удивляемся Сократу, который отвѣтилъ отказомъ на приглашеніе бѣжать изъ темницы и добровольно принялъ смерть по суду государства, но мы не осуждаемъ и тѣхъ изгнанниковъ и скитальцевъ, которые бѣгутъ изъ государства, чтобы „съ того берега" бороться потомъ съ своими политическими противниками. Какъ отдѣльный человѣкъ, такъ и государство въ своей дѣятельности законодателя, правителя и судьи проявляетъ творчество моральной геніальности. Яркими проявленіями этого творчества являются реформы въ правѣ, а при случаѣ, и революціи. И тѣ и другія преслѣдуютъ, какъ очевидно, не техническое совершенство юридическихъ нормъ. Ихъ истиннымъ источникомъ, и въ тоже время ихъ предѣломъ и границей, является идея права, „неписанные законы" (ἄγραφοι νόμοι).

Но конкретная реализація этой идеи зависитъ отъ данныхъ соціальныхъ отношеній опредѣленнаго народа. Одна и та же высшая цѣль можетъ быть достигнута при помощи безчисленныхъ средствъ. Знаніе высшей цѣли еще не даетъ знанія тѣхъ средствъ, при помощи которыхъ она дѣйствительно достигается. Поэтому конкретное содержаніе дѣятельности г—ства всегда можетъ быть опредѣлено только эмпирически, и притомъ только для отдѣльнаго г—ва въ данный моментъ его существованія. Эту задачу выполняютъ политическія партіи. Противоположности основныхъ политическихъ партій суть противоположности воззрѣній на конечныя цѣли г—ва и на тѣ средства, при помощи которыхъ эти цѣли ближайшимъ образомъ достигаются. Термины: либеральный, консервативный, реакціонный, соціалистическій, анархическій — означаютъ принципіальныя разногласія относительно конечной цѣли г—ва и ближайшихъ средствъ ея осуществленія. Политическая программа и правила тактики въ борьбѣ съ другими партіями суть телеологическія оцѣнки, т. е. сужденія о цѣляхъ г—ва и средствахъ ихъ достиженія. Имѣть политическіе принципы, значитъ имѣть опредѣленныя воззрѣнія на отношеніе конкретныхъ государственныхъ дѣлъ къ конечнымъ и посредствующимъ цѣлямъ г—ва.

Предыдущее изложеніе имѣло своей задачей методически установить проблему о цѣли государства, чтобы опредѣлить, какъ эту проблему ставить нельзя, и какъ ее ставить должно. Мы можемъ теперь резюмировать добытые результаты, чтобы перейти затѣмъ къ

дальнѣйшему изложенію. Опираясь на анализъ понятія цѣли, какъ принципа возможнаго познанія, и имѣя въ виду наше опредѣленіе государства, мы отвергаемъ ученіе объ объективныхъ цѣляхъ государства; мы отвергаемъ также положеніе, будто бы функціи государственной дѣятельности суть цѣли государства; постулируя далѣе самосохраненіе, какъ необходимое условіе для достиженія какихъ бы то ни было другихъ возможныхъ цѣлей, мы выясняемъ затѣмъ методическую необходимость понятія конечной цѣли, какъ метода для оцѣнки цѣлей и метода для практическаго цѣлеположенія; причемъ изъ существующихъ формулъ этой конечной цѣли мы отвергаемъ формулу Бентама и принимаемъ формулу Канта. Тѣмъ самымъ мы опредѣлили всѣ тѣ условія, среди которыхъ рѣшается наша проблема. Результатъ, къ которому мы приходимъ, слѣдующій. Нужно говорить не о цѣли государства, а о цѣляхъ, т. е. о задачахъ, которыя могутъ быть выполнены при помощи функцій государственной дѣятельности: законодательства, управленія, суда. Эти послѣднія не цѣли, а средства для цѣлей, лежащихъ внѣ функцій, самыя же цѣли суть лишь тенденціи, устремленія этихъ функцій на нѣкоторыя цѣли. Эти цѣли суть не иное что, какъ цѣли политическихъ партій. Цѣли политическихъ партій не иное что, какъ тотъ „общественный интересъ", который онѣ преслѣдуютъ. Постановка тѣхъ или другихъ цѣлей, реализація ихъ среди конкретныхъ условій мѣста и времени есть искусство „государственнаго человѣка", т. е. партіи, ея вождя, или кого другого, и оно составляетъ славу и честь талантовъ этихъ лицъ. Теорія здѣсь скромно молчитъ, ибо самыхъ дѣйствій она создавать не можетъ. Исходя изъ принциповъ, она можетъ дать лишь самыя общія указанія относительно того, что должно быть понято подъ „общественнымъ интересомъ", т. е. подъ цѣлями, обязательными для всѣхъ вообще политическихъ партій, и для каждой въ отдѣльности.

Что касается этихъ общихъ указаній, то, если утвердить принципъ самосохраненія, какъ альфу и омегу, то изъ него, правильно понятаго, вытекаютъ слѣдующія требованія: 1) защита общества и его членовъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и территоріи отъ вторженій извнѣ; но точно также и поддержаніе международнаго значенія и чести; 2) охрана существующаго правопорядка, но точно также и его дальнѣйшее развитіе въ соотвѣтствіи съ потребностями общества, ибо самосохраненіе требуетъ не только того, чтобы сохранялся существующій порядокъ, но также и того, чтобы было обезпечено и нормальное созиданіе новаго, болѣе совершеннаго; 3) но далѣе, чтобы защита государства извнѣ, и защита его внутри, т. е. не только воспроизведеніе его правотворческой дѣятельности, но и дальнѣйшее ея развитіе, были возможны, необходимо, чтобы та энергія, та сила, которая затрачивается на эти дѣятельности, представляла не только постоянную, устойчивую величину, но съ избыткомъ покрывала бы

этотъ необходимый расходъ. Необходимо слѣдовательно имѣть обильное населенiе, его здоровье, его матерiальное благополучiе. Поэтому развитiе торговли и промышленности, попеченiе о народномъ здравiи, а также почта, телеграфъ, пути сообщенiя, концессiи, опека, рабочее законодательство и т. д., уже издавна разсматриваются какъ задачи государства.

Но далѣе, матерiальное благосостоянiе немыслимо, если за нимъ нѣтъ духовнаго благосостоянiя. Прогрессъ и усложненiе техники въ промышленности, а также и въ военномъ дѣлѣ требуютъ не только отъ руководящаго и правящаго большинства, но и отъ исполнителей усиленной умственной дѣятельности. Попеченiе о народномъ образованiи является такимъ образомъ точно также важнѣйшей задачей государства, диктуемой ему самосохраненiемъ, причемъ возрастающая сложность культуры повелительно требуетъ какъ заботъ о его возможно широкомъ распространенiи, такъ и о его высотѣ. Не просто грамотность, а высшее образованiе всѣмъ и безъ исключенiя— такова, повидимому, цѣль, къ которой должно всемѣрно стремиться г—во.

Въ связи съ вопросомъ о конкретныхъ цѣляхъ и задачахъ государственной дѣятельности возникаетъ вопросъ о предѣлахъ г—аго вмѣшательства. Чтобы точно фиксировать, въ чемъ тутъ вопросъ, сдѣлаемъ историческую справку. Исторiя европейской культуры предлагаетъ намъ три главныхъ типа г—ва: античное, средневѣковое и новое г—во европейской культуры. Античное г—во обнимаетъ собою всѣ стороны человѣческой жизни. Оно не знаетъ рядомъ съ собою никакого другого союза, который бы стремился всесторонне обнять жизнь человѣка, какъ эту задачу поставила потомъ себѣ христiанская церковь. Религiя была государственнымъ дѣломъ, боги устроителями г—въ и его первоначальными законодателями. Церковь и г—во сливались. Въ Спартѣ регламентацiи со стороны г—ва подвергалось воспитанiе дѣтей и частная жизнь взрослыхъ, даже касательно одежды и пищи. Такимъ образомъ, въ Спартѣ не только образованiе новаго права, не только хозяйство, но и содержанiе духовнаго мiра было опредѣлено заранѣе юридическими нормами г—ва. Къ тому же идеалу стремится и Платонъ въ своемъ идеальномъ г—вѣ, требуя цензуры не только на произведенiя поэтовъ и художниковъ, но даже, напримѣръ, на сказки нянь. Противоположную картину представляетъ средневѣковье. Задачи государственной власти сводятся здѣсь къ минимуму. Рядомъ съ государствомъ стоитъ церковь, и весь духовный мiръ человѣка находится въ ея исключительномъ вѣдѣнiи. Задачи же государства сводятся въ принципѣ лишь къ охранѣ внѣшней безопасности и внутренняго мира. Совсѣмъ другую картину представляетъ современное государство европейской культуры. Не церковь, а г—во является въ наши дни средоточiемъ человѣческой культуры, ея задачи осуществляются не че-

резъ посредство церкви, а черезъ посредство г—ва. Оно защитникъ и покровитель образованія, оно содѣйствуетъ успѣхамъ матеріальной культуры, оно единственный законодатель. Оно стремится покрыть жизнь человѣка всеобщностью своихъ задачъ, обнять всѣ стороны человѣческаго существованія, говоря мистически, стремится „спасти человѣчество“.

Возникаетъ вопросъ, есть ли граница вмѣшательству г—ва, и гдѣ лежитъ эта граница? Вопросы эти являются въ наше время спорными, составляя предметъ разногласій политическихъ партій. Что касается чистой теоріи, то эта послѣдняя можетъ дать лишь нѣсколько самыхъ общихъ указаній.

Граница государственнаго вмѣшательства тамъ, гдѣ граница государственной, какъ человѣческой, власти. Государство можетъ только нормировать дѣятельность своихъ членовъ, т. е. организовывать сотрудничество. Но созданіе самого продукта сотрудничества подлежитъ уже не правиламъ нормъ, а естественнымъ законамъ природы. Это касается одинаково какъ производства матеріальныхъ благъ, такъ и духовныхъ. Государство не можетъ создать ни воды, ни земли, ни металловъ и минераловъ, ни животныхъ, ни людей; оно не въ состояніи дѣлать научныхъ открытій, создавать произведеній искусства, научныхъ теорій, религіозныхъ убѣжденій. Государство не можетъ также приказать, чтобы его члены думали, что 2+2 не 4, а 5, или что сумма угловъ въ треугольникѣ не равняется двумъ прямымъ; оно не можетъ приказать, чтобы его подданные ненавидѣли то, что они любятъ, и любили то, что они ненавидятъ. Такимъ образомъ, естественная граница г—ой власти тамъ, гдѣ начинается законъ природы и тамъ, гдѣ начинается власть моральной идеи.

Что касается производства духовныхъ благъ, то здѣсь въ государствахъ европейской культуры все болѣе и болѣе укрѣпляется принципъ свободы. Государство постепенно отказывается отъ стремленія предписывать и количество и качество этихъ продуктовъ, провозглашая принципы свободы совѣсти, свободу ученія, отдѣленіе Церкви отъ г—ва, отказъ отъ цензуры и т. д., ибо опытъ исторіи показалъ, что производство идей подчиняется своимъ собственнымъ законамъ и вмѣшательство г—ва вноситъ сюда лишь безполезныя тренія, задерживая ростъ культуры, а слѣдовательно, вредитъ и собственному самосохраненію.

Что же касается производства матеріальныхъ благъ, или хозяйства въ собственномъ смыслѣ, то здѣсь вопросъ стоитъ гораздо острѣе благодаря соціализму, идеи котораго составляютъ въ данное время пламенѣющій пунктъ европейской культуры. Либерализмъ сконцентрировалъ производство новаго права, а также передалъ г—ву и организацію научнаго образованія. Правообразованіе и народное образованіе планомѣрно организованы изъ одного центра. Что же касается организаціи хозяйства, здѣсь онъ провозгласилъ

принципъ laisser faire laisser passer, предоставивъ организацію хозяйства всецѣло частной инціативѣ. Соціализмъ выставляетъ требованіе планомѣрной организаціи также и хозяйства. О томъ, какъ кончится этотъ споръ политическихъ партій, покажетъ будущее. Но теорія должна отмѣтить во всякомъ случаѣ слѣдующее. Прежде всего требованіе либеральнаго манчестерства, что г—во не должно вмѣшиваться въ экономическія отношенія своихъ членовъ, слѣдуя лозунгу laisser faire laisser passer, не совсѣмъ точно. Не должно вмѣшиваться, но вѣдь оно *уже* вмѣшалось, вѣдь экономическая жизнь *уже* урегулирована; она *уже* урегулирована нормами. Въ ея основаніи лежатъ: частная собственность, свободный договоръ, свободное распоряженіе наслѣдствомъ. Споръ идетъ собственно не о томъ, вмѣшиваться или не вмѣшиваться, а только о томъ, *какъ*. Оставить ли эти принципы современной организаціи хозяйства неприкосновенными, или замѣнить ихъ новыми, выдвинувъ, напримѣръ, право на полный продуктъ труда, ограниченіе права наслѣдственнаго распоряженія имуществомъ, ограниченіе т. н. свободы договора, націонализацію земли, изъятіе изъ частной собственности орудій производства и т. д.

Но теорія должна также отмѣтить несомнѣнную тенденцію въ современной жизни роста и вліянія идеи соціализма. Хотя требованія соціалистическихъ партій во всей своей полнотѣ и не получаютъ всеобщаго признанія (быть можетъ для блага культуры эти требованія во всей ихъ *полнотѣ* даже и не должны получить его), однако идея о необходимости широкаго вмѣшательства государства въ экономическую жизнь распространяется все болѣе и болѣе и получаетъ практическое осуществленіе въ т. н. *государственномъ соціализмѣ*. Сюда относятся такія мѣропріятія г—ва, какъ охрана труда рабочихъ, переходъ нѣкоторыхъ отраслей торговли и промышленности въ завѣдываніе г—ва, прогрессивные налоги, вмѣшательство г—ва въ распредѣленіе земельной собственности и т. п. До какихъ предѣловъ будетъ итти и далѣе это замѣщеніе г—вомъ прежде индивидуальныхъ дѣятельностей, сказать напередъ невозможно. Несомнѣнно одно, несомнѣнна тенденція прогрессирующаго обобществленія, огосударствленія, этатизаціи дѣятельностей, прежде предоставленныхъ индивиду. Мало того, наблюдаются признаки того, что централизація въ предѣлахъ отдѣльнаго г—ва не представляетъ высшей формы централизаціи, такъ какъ уже въ настоящее время государства въ цѣломъ рядѣ административныхъ дѣлъ руководствуются въ интересахъ международнаго общенія нормами, выработанными по общему соглашенію. Уже теперь существуетъ международное административное право, регулирующее дѣятельность международныхъ административныхъ союзовъ (напр. почта, телеграфъ и проч.). Такимъ образомъ, этатизація дѣятельностей показываетъ тенденцію къ ихъ интернаціонализаціи.

XV. Оправданіе государства.

Государство — фактъ человѣческаго опыта, оно существуетъ и, сколько можно судить по даннымъ, проникающимъ въ глубь вѣковъ, всегда, въ томъ или другомъ видѣ, отъ простѣйшей организаціи до сложной и сложнѣйшей, существовало. Мы ставимъ вопросъ объ его оправданіи. Но оправдать явленіе, значитъ показать, что оно не только существуетъ, но и „должно" существовать, оправдать государство, значитъ показать, что оно не только существуетъ, но и „должно" существовать. Возможно ли такое разсужденіе, какъ возможно, и какими практическими соображеніями вызывается?

Отвѣтить на эти вопросы, значитъ выяснить логическія особенности проблемы оправданія, ея методическій характеръ, присущій ей, какъ таковой. Мы лучше всего достигнемъ этой цѣли, если сравнимъ методическія особенности проблемы оправданія съ прежде разобранными нами проблемами. Задача наша опредѣляется тогда слѣдующимъ образомъ. Мы упомянули какъ то, что около вопросовъ: почему нѣчто существуетъ и зачѣмъ оно существуетъ,—вращается все человѣческое познаніе. Но, трактуя нашу проблему государства, какъ предмета познанія, мы уже отвѣчали какъ на вопросъ, почему государство существуетъ, такъ и на вопросъ, зачѣмъ оно существуетъ. Казалось бы, содержаніе нашей основной проблемы (государства, какъ предмета познанія) тѣмъ самымъ исчерпано, между тѣмъ мы ставимъ теперь вопросъ оправданія государства. Не есть ли это повтореніе стараго, и если нѣтъ, въ чемъ новизна проблемы?

Всякое явленіе, наблюдаемое нами въ опытѣ, разсматривается познающимъ разумомъ какъ простой случай, и оно не перестаетъ быть случайнымъ до тѣхъ поръ, пока мы не поставимъ его въ связь съ другими, и какъ нибудь его не объяснимъ изъ этой связи. Для этого разумъ располагаетъ, между прочимъ, двумя средствами: правиломъ причинности и правиломъ цѣлесообразности. Явленіе перестаетъ быть случаемъ, какъ только разумъ усмотрѣлъ, что оно есть слѣдствіе изъ извѣстной причины, или, что оно есть средство для достиженія какой либо цѣли. Въ обоихъ случаяхъ явленіе теряетъ свой случайный характеръ и пріобрѣтаетъ характеръ необходимости,—оно не просто существуетъ, оно необходимо существуетъ. Выяснить этотъ характеръ, необходимости существованія государства, и составляло задачу нашихъ изслѣдованій въ проблемѣ государства, какъ предмета познанія. Но теперь, если оглянуться на пройденный путь, то легко увидѣть, что задача наша далеко не доведена до конца.

Правда, что касается отвѣта на вопросъ, почему существуетъ государство, то этотъ отвѣтъ обслѣдованъ, повидимому, съ возмож-

ной полнотой. Мы отвѣчаемъ, что государство существуетъ не потому, что люди „атомы“, или „солидарны“, или „клѣточки“, или „продукты производства“, или „связки привычекъ“, а потому, что они нравственно разумныя существа, т. е. другими словами, мы говоримъ: государство слѣдуетъ съ необходимостью (какъ слѣдствіе изъ причины) изъ нравственно-разумной человѣческой природы. „Существо не случайно, а по природѣ живущее внѣ государства, есть либо Богъ, либо звѣрь“ но человѣкъ ни то ни другое, вотъ почему „общеніе людей приводитъ къ семьѣ и государству“ (см. выше стр. 135). Правильно ли *по существу* такое рѣшеніе проблемы, это вопросъ критики, принципіальной критики, исходящей изъ другой философіи, другихъ принциповъ. Но формальныя требованія изложенія самой проблемы, въ основномъ и главномъ, по возможности, выполнены нами. Что же касается отвѣта на вопросъ, зачѣмъ существуетъ государство, то рѣшеніе этого вопроса (не зависимо отъ того, правильно оно или неправильно), прежде всего не закончено формально, не доведено до конца. Въ самомъ дѣлѣ, въ вопросѣ о цѣли государства, мы рѣшали вопросъ о томъ, въ какомъ смыслѣ можно логически говорить вообще о цѣли, или цѣляхъ государства; и въ окончательномъ итогѣ отвѣчали на вопросъ о томъ, какія цѣли государство *можетъ* выполнять, и какъ оно эти цѣли *можетъ* выполнять. Но возможенъ логически, и логически совершенно законенъ, а практически, какъ мы далѣе укажемъ, настоятельно диктуется еще слѣдующій вопросъ: „должно“ ли государство выполнять эти цѣли, должно ли оно вообще существовать? Отвѣтить на этотъ вопросъ утвердительно, и значитъ „оправдать“ государство. И очевидно, въ сравненіи съ предыдущимъ мы имѣемъ передъ собою, дѣйствительно, новую проблему. Это легко видѣть, если мы посмотримъ, какъ она возможна логически, и какія практическія потребности ее вызываютъ.

Какъ очевидно, „оправдывать“ законы природы, т. е. доказывать, что они не только существуютъ, но и „должны“ существовать—это излишній трудъ. Ибо спорить о томъ, должно ли нѣчто существовать, можно съ пользой лишь въ томъ случаѣ, если это нѣчто, по нашимъ представленіямъ, хотя и существуетъ, но не должно существовать. Но законы природы е с т ь, они неизмѣненное, постоянное б ы т і е, они не могутъ не быть, здѣсь естественная необходимость. Если есть А, то есть и его причина В., не можетъ быть иначе. И, слѣдовательно, „оправдывать“ въ смыслѣ „долженствованія“ наличность даннаго слѣдствія изъ данной причины, это излишній и безполезный трудъ. Законы Ньютона, какъ очевидно, истинны не потому, что они „должны“ быть истинны, а потому что они суть истинны. Слѣдовательно и говорить здѣсь о необходимости долженствованія не приходится; ихъ можно объяснять, а не оправдывать; терминъ оправданія, въ приложеніи къ данному случаю, если и употребляется, то это, какъ очевидно, неточное словоупотребленіе, смѣшивающее два ряда явленій, прин-

ципіально различныхъ. Во всякомъ случаѣ, мы будемъ слѣдовать точной терминологіи контовской логики, относя категорію оправданія къ необходимости долженствованія, и въ вопросѣ объ оправданіи государства хотимъ говорить о необходимости не его существованія, а его долженствованія.

Легко видѣть, что вопросъ объ „оправданіи“ въ смыслѣ „долженствованія“ логически возможенъ, какъ очевидно, только и исключительно въ области явленій моральнаго порядка, т. е. въ области такихъ явленій, которыя хотя и происходятъ, но, по нашимъ представленіямъ, не должны бы происходить. Когда мы говоримъ несправедливо, некультурно, безнравственно, ненормально, негуманно и т. д., то обсуждаемъ явленія не постольку, поскольку они суть слѣдствія изъ извѣстныхъ причинъ, а постольку, поскольку они не отвѣчаютъ нѣкоторой цѣли, которая предносится въ нашемъ сознаніи, съ которой мы эти явленія соизмѣряемъ, и которой они не отвѣчаютъ. Тогда мы говоримъ и чувствуемъ, переживаемъ, что эти явленія не должны бы быть. Обсужденіе переносится нами въ міръ явленій по правилу цѣлесообразности, въ цѣлое механизма, отличнаго отъ причинности, механизма не причинъ и слѣдствій, а средствъ и цѣлей. Итакъ, оправданіе государства, вообще говоря, возможно логически не постольку, постольку оно есть фактъ природы т. е. слѣдствіе изъ извѣстныхъ причинъ, а постольку, поскольку оно есть срество для извѣстной цѣли. Тѣмъ самымъ мы переносимъ государство въ міръ явленій моральнаго порядка, разсматриваемъ его какъ элементъ культуры, т. е. слѣдовательно, какъ нѣчто цѣнное для этой послѣдней. Если бы намъ удалось доказать это, то тѣмъ самымъ мы снимаемъ съ государства его случайный характеръ не только въ мірѣ природы, но и въ мірѣ культуры. Какъ тамъ мы имѣемъ его необходимость по причинности, такъ здѣсь его необходимость по цѣлесообразности; тамъ необходимость существованія, здѣсь необходимость долженствованія; въ первомъ случаѣ оно объясняется, во второмъ оно оправдывается; въ первомъ случаѣ оно безразличный элементъ природы, во второмъ оно цѣнный элементъ культуры.

Логическая разница всѣхъ этихъ понятій особенно ярко выступаетъ на видъ, какъ только мы переносимъ вопросъ на чисто практическую, жизненную почву. Какъ мы замѣтили выше, проблема оправданія государства имѣетъ за собою не только логическія, но чисто практическія потребности, и вызывается собственно этими послѣдними. Практическая необходимость обсужденія государства, какъ цѣнности для культуры, возникаетъ потому, что въ исторіи мысли не разъ поднимались сомнѣнія въ цѣнности и важности государства. Въ извѣстной намъ исторіи эта цѣнность государства оспаривалась, и въ началѣ не безъ успѣха, во-первыхъ, католической церковью; и она оспаривалась и оспаривается т. н. ученіями анархизма. Церковь одно время объявляла государство съ принципіальной точки

зрѣнія зломъ, и въ лучшемъ случаѣ лишь допускала на ряду съ собою существованіе государственаго союза, себя объявляя союзомъ совершеннымъ, а государство не совершеннымъ, только терпимымъ (ср. стр. 37). Анархизмъ же, какъ извѣстно является принципіальнымъ противникомъ государства, которое подлежитъ, по его ученію, разрушенію и уничтоженію, чтобы дать затѣмъ мѣсто другимъ, яко бы болѣе совершеннымъ союзамъ не-государственнаго характера. Такимъ образомъ, проблема оправданія государства совершенно ясна. Въ виду указанныхъ выше соображеній естественно возникаетъ вопросъ, дѣйствительно ли государство есть нѣчто цѣнное, важное, или, быть можетъ, это зло? Практическая, жизненная важность проблемы внѣ сомнѣній, ибо въ первомъ случаѣ для каждаго возникаетъ задача, сохранять, поддерживать государство, во второмъ, наоборотъ, задача его всячески разрушать, уничтожать. И такъ какъ цѣнность государства оспаривалась католической церковью и оспаривается ученіями анархизма, то оправданіе государства ставитъ вопросъ его защиты, съ одной стороны, противъ былыхъ протязаній католической церкви, а съ другой, противъ ученій анархизма, постулирующихъ не-государственныя формы общенія.

Что въ этомъ оправданіи государства мы имѣемъ въ виду не то или другое конкретное, историческое государство, а государство вообще, государство въ его идеѣ, это само собою понятно. Что это „государство вообще“, или „государство въ его идеѣ“ не есть какая нибудь фантасмагорія, нѣчто несуществующее, и это не должно возбуждать сомнѣній. Оно, разумѣется, не есть единичная вещь, данная вь наглядномъ представленіи, однако тѣмъ самымъ нельзя сказать, что оно есть не-бытіе. Оно есть понятіе разума, ens rationis, и, какъ таковое существуетъ, есть бытіе. Но утверждая за нимъ это качество бытія, мы вовсе не хотимъ сказать, что это „государство вообще“, или, „государство въ его идеѣ“ существуетъ на ряду съ историческими государствами, или въ другомъ, потустороннемъ мірѣ. Такой пріемъ удвоенія дѣйствительности есть пріемъ, въ сущности грубый и нелѣпый, догматической метафизики, съ которой критическая философія не желаетъ имѣть ничего общаго. Въ критической философіи *всѣ* понятія вообще разсматриваются не какъ вещи или тѣла, а какъ entes rationis, т. е. дѣтища разума. Они существуютъ не менѣе, чѣмъ отдѣльныя, единичныя вещи. Но ихъ существованіе утверждается въ томъ же самомъ смыслѣ какъ существованіе гипотезъ; это вспомогательныя построенія, смыслъ и значеніе которыхъ въ томъ, чтобы объяснить единичныя вещи, данныя намъ въ наглядныхъ представленіяхъ, и они сохраняютъ этотъ свой смыслъ и это свое значеніе, пока объясняютъ эти послѣднія. Въ этомъ мы полагаемъ самую суть познанія, ибо „понятія безъ наглядныхъ представленій пусты, а наглядныя представленія безъ понятій слѣпы“, поэтому мы не считаемъ вообще возможнымъ утверждать

что либо общее, если нѣтъ его отдѣльныхъ представителей, но и, обратно, нельзя утверждать отдѣльныхъ представителей, если нѣтъ ихъ общаго. (Ср. выше, стр. 26). Словомъ, „государство вообще", или „государство въ его идеѣ" есть наша гипотеза, и подъ нею мы разумѣемъ: „совмѣстную дѣятельность людей въ общественномъ интересѣ, урегулированную нормами, притязающими на всеобщее и обязательное значеніе для всѣхъ лицъ, населяющихъ данную территорію" (стр. 137). Обратимся теперь къ защитѣ этого государства.

Церковь была единственной исторической формой общенія, которая выступала соперникомъ г-ва. Всѣ другія соединенія, какъ семья, племя, народъ, сословія, корпораціи, отечество, были частью г-ва и элементами государственнаго общенія. Только церковь стояла по своимъ задачамъ и цѣлямъ внѣ г-ва, и наряду съ нимъ стремилась покрыть всѣ другія соединенія всеобщностью своихъ задачъ. Сама исторія разрѣшила этотъ споръ и притомъ въ пользу государства. Въ долгой борьбѣ своей съ государствомъ церковь, первоначально выступавшая какъ руководитель и повелитель г-ва (въ лицѣ Григорія VII и Иннокентія III), впослѣдствіи признаетъ равноцѣнность меча свѣтскаго на ряду съ духовнымъ, и затѣмъ уступаетъ первенство мечу государства, и сама, раздираемая внутренними раздорами, изнемогаетъ въ борьбѣ. Отдѣльные осколки, прежде единой и могучей церкви, становятся частями отдѣльныхъ государствъ, организація которыхъ подчиняется государству, и подъ его покровительствомъ и защитой довольствуется скромной ролью, иногда очень ревностнаго, помощника въ осуществленіи историческихъ задачъ государства. Но эти послѣднія мѣняются, а традиціи когда то единой и могучей церкви продолжаютъ оставаться. Съ ростомъ демократическихъ идей въ современныхъ государствахъ, эти традиціи становятся въ противорѣчіе и въ конфликтъ съ стремленіями современной демократіи, между тѣмъ вліяніе церкви на умы пало, и современныя демократіи провозглашаютъ не только принципъ свободы совѣсти, но проводятъ законъ объ отдѣленіи церкви отъ государства Тѣмъ самымъ церковь низводится на степень конвенціональнаго или факультативнаго союза, т. е. союза, нормы котораго уже не притязаютъ на значеніе обязательное для всѣхъ, союза, вступленіе и выходъ изъ котораго предоставлены свободному усмотрѣнію каждаго. Такимъ образомъ, государство остается единственнымъ союзомъ, стремящимся выполнить задачу „спасенія человѣчества", единственнымъ союзомъ, притязающимъ на „совершенство". Такой исходъ борьбы между государствомъ и церковью теоретическая мысль естественно стремится оправдать. Цѣлый рядъ писателей, съ разныхъ сторонъ и разныхъ точекъ зрѣнія, приводятъ для того различныя основанія. Макіавелли былъ однимъ изъ первыхъ политическихъ мыслителей, выдвинувшихъ идею государства, какъ автономнаго союза, и Г. Гроцій формулировалъ потомъ эту мысль такъ, что не церковь, а государство есть „coetus perfectus",

ибо этотъ совершенный союзъ есть союзъ „свободныхъ людей" (liberorum hominum). И въ XIX вѣкѣ эту мысль съ особенной силой выдвигаетъ Гегель, называя г-во „земнымъ богомъ". Впрочемъ, и другіе писатели (Гоббсъ, Локкъ, Руссо, Монтескье, Пуффендорфъ, Томазій, Кантъ, Фихте и другіе) иногда молчаливо, а иногда и въ опредѣленныхъ формулахъ, объявляютъ государство союзомъ автономнымъ и совершеннымъ. Такимъ образомъ, споръ между государствомъ и церковью и практически и теоретически есть уже достояніе исторіи. Поэтому и вопросъ объ оправданіи государства противъ протязаній церкви уже не есть вопросъ партійной полемики. Интересъ его лежитъ скорѣе въ объясненіи такого факта, въ разсужденіи о тѣхъ причинахъ, которыя повели къ пораженію церкви. О нихъ мы позволимъ себѣ сдѣлать нѣсколько замѣчаній.

Основной и главной причиной было, повидимому, то, что церковь въ свое время односторонне отвергла образованіе, и съ нимъ вообще культуру. Когда христіанство явилось въ мірѣ, оно захватило умы и въ концѣ концовъ завоевало міръ не философскимъ, а своимъ нравственно-религіознымъ содержаніемъ. Но когда явилась потребность установить точно это содержаніе, изложить его въ систематической формѣ и придать ему видъ доктрины, первые отцы церкви стали передъ одной трудной проблемой, рѣшеніе которой должно было предопредѣлить всю дальнѣйшую судьбу самой доктрины. Дѣло въ томъ, что во время появленія христіанства античная культура стояла уже на очень высокой ступени развитія. Въ нѣдрахъ весьма сложной государственной и экономической жизни были уже зачатки точной науки, была философія и традиціи ея школъ, литература, театръ, произведенія искусства. Передъ образованными учителями христіанства стояла проблема, какъ отнестись къ этимъ цѣнностямъ культуры, отъ которыхъ трудно, невозможно отказаться культурному человѣку. Должна ли новая доктрина отвергнуть эти цѣнности, или искать съ ними примиренія и соглашенія. Во второмъ и третьемъ вѣкѣ по Р. Хр., въ исторіи церкви мы наблюдаемъ два теченія: александрійское и сирійское. Первое зарождается въ тогдашней столицѣ міра, столицѣ науки и философіи религій, и стремится примирить религію съ наукой. Выразителемъ этого теченія явился Климентъ Александрійскій (189 до 215 г.), учившій, что какъ законъ для іудеевъ, такъ философія для грековъ, и именно философія „носимаго Богомъ" Платона была руководительницей къ христіанству; сѣмя божественнаго Логоса было посѣяно и въ душѣ греческихъ философовъ. Къ тому же направленію примыкаетъ между прочимъ, и извѣстный мученикъ Іустинъ († 165—167 г.), утверждавшій, что семя божественнаго Логоса разсѣяно по всему свѣту, что хотя полная правда и обнаружилась въ Новомъ Сократѣ, Учителѣ Христѣ, но частичное откровеніе божественнаго разума выпало и на долю удостоившихся этого язычниковъ, какъ Сократъ, Платонъ, и набож-

ныхъ іудеевъ, какъ Авраамъ, Илья. Рядомъ существуетъ однако другое теченіе, сирійское, выразителемъ котораго является Татіанъ. Въ сочиненіи „противъ Грековъ" (около 166 г.) онъ стремится выставить языческихъ философовъ въ смѣшномъ видѣ и считаетъ философію „исчадіемъ демоновъ, родившихся отъ падшихъ ангеловъ и земныхъ женщинъ". Къ этому направленію примкнулъ впослѣдствіи Тертулліанъ (150—220 г.), который утверждалъ что не межетъ быть примиренія между Аѳинами и Іерусалимомъ, между академіей и церковью; что вся свѣтская наука и культура въ глазахъ Бога есть глупость; что христіанинъ долженъ безусловно подчиниться библейскому, самымъ Богомъ предписанному, откровенію; что христіанинъ работникъ стоитъ выше въ глазахъ Бога, чѣмъ какой-нибудь Платонъ. Сирійское направленіе съ теченіемъ времени занимаетъ господствующее положеніе. Въ VI вѣкѣ остатки греческой философіи, еле влачившей свое существованіе, нашли скоро и свой видимый, внѣшне выраженный конецъ. Въ 529 году императоръ Юстиніанъ особымъ декретомъ закрылъ, какъ нехристіанскій, аѳинскій университетъ, конфисковалъ его довольно значительное имущество, и запретилъ на будущее время всякія лекціи по эллинской философіи.

Такимъ образомъ, на закатѣ античнаго міра и началѣ т. н. среднихъ вѣковъ церковь стала единственнымъ учителемъ. Но ставъ въ конфликтъ съ античнымъ образованіемъ и античной культурой, она впослѣдствіи, когда это послѣднее возрождается снова, становится въ конфтиктъ и съ новымъ образованіемъ и новой культурой. Выступленія новой, свѣтской интеллигенціи она освѣтила кострами инквизиціи и заградила всякаго рода пытками, яко бы ad majorem Dei gloriam. Заключеніе въ тюрьму Галилея, двадцатилѣтнее заключеніе Кампанеллы, сожженіе на кострѣ Ваннини, торжественное сожженіе на Campo Santo Рима Джіордано Бруно († 1600 г.) не говоря уже о знаменитомъ Index liberorum prohibitorum—таковы факты. И по странной ироніи судьбы въ этотъ index попадаютъ имена лицъ, идеи которыхъ становятся потомъ элементами общаго образованія, и предметомъ преподаванія даже въ начальныхъ народныхъ школахъ. Истина вращенія земли вокругъ солнца признана оффиціальной доктриной Рима только въ XIX вѣкѣ, имена Коперника, Кеплера и Галилея исключены были изъ Index'а только въ изданіи 1835 года (послѣднее изданіе Индекса было при Львѣ XIII въ Туринѣ 1895 г.). Какъ извѣстно, философскимъ выраженіемъ католической ортодоксіи является Ѳома Аквинскій († 1274) и его „Summa theologica", искусно сочетавшая библію и Аристотеля; дальше томизма нѣтъ образованія и свѣта; и всѣ попытки современныхъ модернистовъ въ ихъ стремленіи смягчить оппозицію Рима свѣтскому образованію и связать такъ или иначе ортодоксію церкви съ новыми элементами новой культуры терпятъ неудачу: Римъ предпочитаетъ лучше царствовать въ пустынѣ, чѣмъ имѣть еретиковъ. Такова трагедія въ ис-

торіи католической церкви. По своей идеѣ она стремилась стать „царствымъ духовъ". И теперь еще понятіе духа соединяется у насъ съ образомъ церковнаго облика человѣка. Но исторія показала, что нѣтъ духа, если въ его основѣ нѣтъ теоретическаго образованія, ибо безъ него духъ мыслится безъ наличнаго содержанія духа. Духъ имѣетъ своимъ неотъемлемымъ предположеніемъ теоретическое образованіе. Отвергнутое церковью и возродившееся вновь, оно нашло себѣ поддержку и покровительство въ лицѣ государства.

Въ конечномъ итогѣ получается, что теоретическія основы церкви, съ одной стороны, и современнаго государства, съ другой стороны, стоятъ между собой въ глубокочайшемъ противорѣчіи и конфликтѣ. Въ основѣ церкви, какъ это геніально раскрылъ Достоевскій въ своемъ „Великомъ Инквизиторѣ" лежатъ: чудо, тайна, авторитетъ. Теоретическія же основы современнаго государства сплошь раціоналистичны. Современная демократія своей необходимой предпосылкой имѣетъ образованіе массъ и раціонализацію государственныхъ учрежденій. Дѣятельность законодателя, борьба политическихъ партій, ихъ цѣли конечныя и ближайшія, благодаря свободѣ слова печати, собраній, проходятъ у всѣхъ на глазахъ, вызываютъ критику, рождаютъ новыя доктрины и т. д.,—во всемъ этомъ нѣтъ чуда, ни тайны, и авторитетъ государства есть въ конечномъ итогѣ авторитетъ общаго интереса. Такимъ образомъ, побѣда государства надъ церковью есть побѣда новаго образованія и новой культуры. Государство въ своей борьбѣ съ церковью обнаружило, что оно не есть только центръ матеріальной силы, а средоточіе современной культуры,—въ этомъ и лежитъ оправданіе его противъ былыхъ притязаній церкви.

Церковь и государство—факты опыта. Но подобно тому, какъ въ размышленіяхъ о природѣ мысль стремится за предѣлы физики, чтобы построить метафизику, такъ и въ размышленіяхъ о государствѣ она стремится выйти за предѣлы юридическаго опыта, чтобы дать построенія въ сферѣ метаюридическихъ понятій, т. е. дать метафизику sui generis. Существовали и существуютъ много т. н. утопическихъ построеній, т. е. теорій о такихъ формахъ общества, которыя, по предположеніямъ, будутъ, или должны быть. Изъ такихъ постулируемыхъ формъ общества въ наши дни особенно популярны ученія соціализма и анархизма. Относительно обоихъ ученій въ общежитіи распространено не мало предразсудковъ, какъ напримѣръ, что представители этихъ ученій, всѣ поголовно, какіе-то странные, непонятные люди, стремящіеся къ ниспроверженію существующаго порядка. Въ частности, съ представленіемъ объ анархизмѣ соединяется въ популярномъ сознаніи представленія о людяхъ, бросающихъ бомбы. Но анархизмъ, какъ философская доктрина, не имѣетъ съ этими явленіями ничего общаго. Большинство т. н. анархистовъ люди мирные, просто теоретики, мыслители, ученые и философы. Бомбисты же—это

по большей части просто разбойники, начитавшіеся Пинкертона, и только драпирующіеся въ плащъ яко бы теоріи, могущей будто бы оправдать ихъ убійства. Съ этими бомбистами, вымогателями, и имъ подобными, теоріи соціализма и анархизма не имѣютъ ничего общаго. Напротивъ, и соціализмъ, и анархизмъ, какъ теоретическія построенія, имѣютъ глубокій интересъ; и какъ моменты мысли въ исторіи идей, имѣютъ и глубокую важность для выясненія истинной природы государства, которая всего яснѣе выступаетъ въ сопоставленіи ученій соціализма, анархизма и либерализма. Это во-первыхъ. Но, далѣе, во-вторыхъ, между отдѣльными теоріями какъ соціализма, такъ и анархизма, проходятъ глубокія различія. И, наконецъ, въ-третьихъ, между соціализмомъ, съ одной стороны, и анархизмомъ, съ другой, при ближайшемъ разсмотрѣніи, необходимо констатировать принципіальное различіе.

Ученія соціализма и анархизма сходны собственно только въ одномъ, оба недовольны существующимъ государствомъ, оба требуютъ его коренныхъ преобразованій. И это недовольство и требованіе преобразованій—все это само по себѣ не составляетъ особенностей только этихъ доктринъ. Всякая политическая партія исходитъ изъ критики существующаго и преслѣдуетъ такія или другія реформаторскія цѣли. Никто не думаетъ, если только онъ сколько нибудь думаетъ, что существующій порядокъ есть уже предѣлъ всякаго возможнаго совершенства и не нуждается ни въ какихъ улучшеніяхъ. Реформаторскія стремленія соціализма и анархизма отличаются отъ другихъ лишь радикализмомъ своихъ требованій, въ большей или меньшей степени. Но мы хотимъ спорить сейчасъ съ этими ученіями не съ партійной, а съ философской точки зрѣнія, и притомъ во вниманіе къ поставленной нами проблемѣ оправданія государства. Центръ нашего спора, поэтому, не въ томъ, насколько эти требованія осуществимы практически, и осуществимы ли они вообще, а въ томъ, обоснованы ли эти требованія теоретически, точнѣе, мы ставимъ вопросъ о томъ, насколько эти требованія согласимы съ идеей государства,—не съ эмпирическимъ государствомъ, а съ идеей государства. Эмпирическое государство есть государство сословій и классовъ. Въ борьбѣ политическихъ партій часто идетъ споръ о томъ, кому быть распорядителемъ общественнаго интереса, чтобы направить его въ интересахъ сословія или партіи. Эмпирическое государство содержитъ поэтому достаточно матеріала для критики и нападенія. Но все это не должно закрывать для насъ идеи государства, по своимъ стремленіямъ всегда выходящаго за интересы партій и классовъ, и стремящагося покрыть всѣхъ всеобщностью своихъ задачъ, обнимающаго собою интересъ не только наличныхъ поколѣній, но и всѣхъ будущихъ. Все это необходимо принять во вниманіе, разъ мы хотимъ правильно поставить и всесторонне освѣтить вопросъ объ оправданіи государства. Ибо прежде всего нужно уста-

новить, что собственно требуется оправдывать и противъ кого. Въ принципіальномъ конфликтѣ съ государствомъ стоятъ не тѣ ученія, которыя критикуютъ и нападаютъ на эмпирическое государство, а только тѣ ученія, которыя отрицаютъ государство въ его идеѣ, т. е. государство вообще, всякое государство, — противъ этихъ послѣднихъ мы и ставимъ вопросъ оправданія государства.

Принимая во вниманіе изложенное, мы должны сказать, что по отношенію къ ученіямъ соціализма, во всѣхъ его видахъ, проблема оправданія государства не имѣетъ мѣста. Какъ мы не разъ упоминали, соціализмъ, по смыслу своихъ стремленій, не только не отрицаетъ государства, а, наоборотъ, требуетъ скорѣе его усиленія, онъ требуетъ умноженія и расширенія государственныхъ функцій, требуетъ распространенія ихъ на такія области, которыя до сихъ поръ предоставлены частной инціативѣ, свободной игрѣ личныхъ индивидуальныхъ силъ. Соціализмъ имѣетъ цѣлью уничтожить ту границу, которую мы проводимъ теперь между т. н. частнымъ или гражданскимъ правомъ и публичнымъ правомъ. Въ государствѣ, какъ оно рисуется въ соціализмѣ, нѣтъ частнаго, гражданскаго права, а только публичное. Это стремленіе соціализировать, или лучше, этатизировать дѣятельности, прежде индивидуальныя, есть существенная черта соціализма. Отдѣльныя доктрины соціализма различны по своимъ исходнымъ точкамъ зрѣнія, различно опредѣляютъ сферу интересовъ, подлежащихъ этатизаціи, различно указываютъ на тѣ средства и пути, при помощи которыхъ можно достигнуть предположенной цѣли, но основная мысль, этатизація дѣятельностей, прежде индивидуальныхъ,— общая черта всѣхъ ученій соціализма. Соціализмъ т. н. утопическій требуетъ идеальнаго государства во имя идеальныхъ стремленій, напримѣръ: во имя идеи справедливости (Платонъ), или идеи матеріальнаго благополучія (Т. Моръ), или разума (Кампанелла), или свободы (Фихте). Сфера интересовъ, подлежащихъ этатизаціи, опредѣляется различно. Платонъ въ своемъ идеальномъ г—вѣ требуетъ не только коммунизма производства и потребленія, но и „коммунизма" женъ и дѣтей, не только контроля программъ образованія и методовъ воспитанія, но и цензуры произведеній поэтовъ и художниковъ и даже тѣхъ сказокъ, которыя няни станутъ разсказывать дѣтямъ. Нѣсколько иначе опредѣляетъ границы непосредственнаго вмѣшательства Т. Моръ, иначе Кампанелла и Фихте. Что же касается соціализма т. н. научнаго (Маркса и Энгельса), то онъ не требуетъ своего „государства будущаго" во имя какихъ либо идей, а ждетъ его какъ необходимаго слѣдствія эволюціи экономическихъ отношеній (см. выше), но отличительной чертой этого государства будетъ, какъ утверждаетъ это ученіе, этатизація хозяйства, составляющаго въ настоящемъ, буржуазномъ г—вѣ, сферу индивидуальной дѣятельности. Такимъ образомъ соціализмъ, по смыслу своихъ стремленій, вовсе не отрицаетъ г—ва. Онъ отрицаетъ существующее г—во, тре-

буя въ немъ радикальныхъ преобразованій, но г—во остается. Ибо остается одно, обязательное для всѣхъ право, остаются юридическія нормы, исходящія отъ одного, обязательнаго для всѣхъ, законодателя. Слѣдовательно остается совмѣстная дѣятельность людей, урегулированная для всѣхъ обязательными юридическими нормами. Измѣнится лишь способъ, видъ урегулированія, но характеръ его остается тотъ же самый, именно, притязаніе нормъ на всеобщее значеніе. Но *эта* власть юридической нормы и есть власть г—ва, безличная, соціальная, верховная власть.

Соціалисты, утописты и научные, иногда замѣчаютъ, что въ ихъ государствѣ, съ измѣненіемъ экономическихъ отношеній, природа человѣка настолько измѣнится къ лучшему, что не будетъ нужды и надобности въ принужденіи, наказаніи, тюрьмахъ и проч., такъ что г—во сойдетъ со сцены міровой исторіи, какъ неудачный эпизодъ, какъ тяжкій сонъ человѣчества. Хотя посылки и возможны, выводъ однако не вѣренъ. Недоразумѣніе лежитъ въ неправильномъ понятіи права, а слѣдовательно, и г—ва. Пока останется право, будетъ существовать и г—во. Но сущность юридической нормы не есть принужденіе. Право принуждаетъ и наказываетъ лишь въ томъ случаѣ, если оно нарушается. Но право существуетъ и до нарушенія и, добровольно подчиняя себѣ, не перестаетъ поэтому оставаться правомъ. Законъ не только дается намъ, но и признается, принимается нами. Принужденіе есть слѣдствіе, эффектъ признанія. Принужденіе исходитъ отъ тѣхъ, кто признаетъ право, и направляется противъ тѣхъ, кто не хочетъ его признавать. Возможно представить себѣ такое общество, въ которомъ право настолько совершенно, что всѣ добровольно и охотно ему подчиняются и въ немъ нѣтъ правонарушеній. Въ такомъ случаѣ, въ организаціи государственной власти и ея функцій отпадетъ весь тотъ сложный аппаратъ, который теперь существуетъ въ цѣляхъ принужденія и наказанія. Но это не значитъ, что тѣмъ самымъ перестаетъ существовать право и государство, ибо остаются для всѣхъ обязательныя и, слѣдовательно, юридическія нормы и законодатель, созидающій эти нормы. — Изъ сказаннаго слѣдуетъ, что по отношенію къ ученіямъ соціализма во всѣхъ его видахъ проблема оправданія государства не имѣетъ мѣста. Споръ съ этими ученіями возможенъ въ другой плоскости понятій, съ точки зрѣнія идеологіи, цѣлей и средствъ, тактики и проч., но эти вопросы насъ сейчасъ не интересуютъ.

Въ противоположность соціализму анархизмъ, по смыслу своихъ стремленій, отрицаетъ не только эмпирическое государство, но государство въ его идеѣ, постулируя внѣ-правовыя и, слѣдовательно, внѣ-государственныя формы общенія. Оправданіе государства является по этому въ собственномъ смыслѣ проблемой, которая ставится въ виду ученій анархизма; анархизмъ, дѣйствительно, есть принципіальный противникъ государства; онъ носитъ въ себѣ радикаль-

ное сомнѣніе въ его цѣнности. Ученія анархизма представляютъ, поэтому, огромный теоретическій интересъ. Ибо въ области проблемъ соціальной философіи анархизмъ представляетъ собою не что иное, какъ скептицизмъ. Какъ въ ученіи о познаніи, въ исторіи мысли въ разныя эпохи, раздавались голоса сомнѣнія въ самой возможности истиннаго познанія, такъ и въ исторіи ученій о государствѣ раздаются отъ времени до времени голоса сомнѣнія въ цѣнности государства. И подобно тому какъ скептицизмъ, сомнѣваясь въ возможности познанія истины, не сомнѣвается въ томъ, что истина вообще есть, и что, по крайней мѣрѣ, сомнѣніе скептика есть истина; такъ и анархизмъ, отрицая цѣнность государства, тѣмъ самымъ, молчаливо допускаетъ, что существуютъ, или, по крайней мѣрѣ, должны существовать эти цѣнности. Въ результатѣ получается: какъ скетицизмъ, отрицая возможность познанія, не уничтожилъ науки и философіи, а только содѣйствовалъ углубленнымъ изысканіямъ теоретической философіи; такъ и анархизмъ, отрицая цѣнность государства, не уничтожилъ (и никогда не уничтожитъ) государства, а можетъ лишь содѣйствовать болѣе глубокимъ изысканіямъ практической философіи, въ частности, соціальной философіи. Мы постараемся показать, что послѣдовательный анархизмъ не только не убѣждаетъ въ томъ, что г-во нужно разрушать, а наоборотъ, какъ нельзя лучше убѣждаетъ въ томъ, что его необходимо всемѣрно защищать. Но прежде нѣсколько словъ о различныхъ доктринахъ анархизма.

То, что обычно называютъ анархизмомъ, не представляетъ собою единой доктрины. Достаточно назвать имена представителей т. н. анархическихъ ученій, чтобы напередъ увидѣть, что это единство невозможно. Въ самомъ дѣлѣ, ученіе, называемое анархизмомъ, приписывается лицамъ самыхъ различныхъ философскихъ воззрѣній. Сюда относятся слѣдующія семь самыхъ значительныхъ доктринъ: Годвинъ, Прудонъ, Штирнеръ, Бакунинъ, Кропоткинъ, Тукеръ и Толстой. И дѣйствительно, всѣ эти теоріи весьма различаются между собою: онѣ различны по своимъ основаніямъ, по своимъ конечнымъ и посредствующимъ цѣлямъ, по путямъ достиженія этихъ цѣлей. Онѣ различны по своимъ основаніямъ, ибо одни писатели высшимъ закономъ человѣческаго поведенія признаютъ законъ природы (Бакунинъ, Кропоткинъ), другіе—долгъ (Прудонъ, Толстой), третьи—общее благо (Годвинъ), четвертые—личное счастье (Штирнеръ, Тукеръ). Онѣ различны и по своимъ конечнымъ цѣлямъ. Одни на мѣсто г-ва ставятъ федералисткіе союзы, покоющіеся на юридическихъ нормахъ (Прудонъ, Бакунинъ, Кропоткинъ, Тукеръ), другіе на мѣсто государства ставятъ союзы не-юридическаго характера (Годвинъ, Штирнеръ, Толстой). Такимъ образомъ, первая группа ученій признаетъ право и собственность, вторая ихъ отрицаетъ. Но при этомъ, нѣкоторые признаютъ собственность какъ частную, такъ и общественную („индивидуализмъ" Тукера), другіе же признаютъ

только общественную; но при этомъ, одни изъ этой послѣдней группы признаютъ общественную собственность не только на средства производства, но и на продукты потребленія (коммунизмъ Кропоткина), а другіе признаютъ общественную собственность только на средства производства, а частную только на предметы потребленія („коллективизмъ" Бакунина). Что касается, наконецъ, способовъ осуществленія, то и здѣсь взгляды расходятся. Одни представляютъ себѣ переходъ отъ отрицаемаго строя къ новому путемъ реформъ (Годвинъ, Прудонъ), другіе ожидаютъ этого перехода въ результатѣ внутренняго перерожденія человѣка (Тукеръ, Толстой, Штирнеръ), третьи хотятъ достигнуть его путемъ революціонныхъ мѣръ (Бакунинъ, Кропоткинъ).

Но если ученія, объединяемыя общимъ именемъ анархизма, такъ рѣзко различаются между собою, то возникаетъ вопросъ, противъ какого же анархизма намъ нужно оправдывать г-во, т. е., другими словами, какой именно анархизмъ стоитъ въ конфликтѣ и противорѣчіи съ идеей государства, потому что, какъ мы замѣтили уже раньше, оправдывать эмпирическое государство въ томъ смыслѣ, что оно *уже* есть предѣлъ возможнаго совершенства, не представляется возможнымъ. Поэтому, всякая доктрина анархизма, поскольку она содержитъ въ себѣ нападки на эмпирическое г-во и критику этого послѣдняго, можетъ быть, вообще говоря, въ извѣстныхъ случаяхъ права. Въ этомъ отношеніи она вовсе не отличается отъ другихъ политическихъ доктринъ, ибо всякая политическая доктрина исходитъ изъ критики существующаго порядка. Отличіе анархизма отъ другихъ заключается не въ этомъ, оно лежитъ въ радикализмѣ тѣхъ преобразованій, которыя онъ выставляетъ, и иногда тѣхъ средствъ, при помощи которыхъ онъ имѣетъ въ виду осуществить свои требованія. Но уже изъ краткаго обзора основныхъ положеній различныхъ программъ анархизма, только что нами обрисованныхъ, мы видимъ, что радикализмъ названныхъ доктринъ имѣетъ степени. Чтобы выяснить отношеніе къ этимъ ученіямъ нашей проблемы оправданія, намъ необходимо выяснить степени этого радикализма. Прежде всего необходимо выдѣлить въ особую группу всѣ тѣ ученія т. н. анархизма, которыя носятъ смѣшанный характеръ, т. е. вбираютъ въ себя нѣкоторыя черты соціализма, такъ что самыя доктрины эти занимаютъ какъ бы промежуточную ступень между чистымъ соціализмомъ, съ одной стороны, и чистымъ анархизмомъ, съ другой стороны, почему и ученіе этого смѣшаннаго характера справедливо предлагаютъ называть анархосоціализмомъ. Чтобы рѣшить вопросъ, какое положеніе занимаетъ проблема оправданія государства по отношенію къ ученіямъ анархосоціализма, посмотримъ сначала на основныя черты этого послѣдняго.

Сюда относятся всѣ тѣ ученія т. н. анархизма, которыя въ своемъ строѣ будущаго признаютъ право и институтъ собственности.

Таковы, напр., ученія Прудона, Бакунина, Кропоткина, Тукера. Всѣ эти доктрины, несмотря на свои различія, признаютъ и право, и собственность. Признаютъ право, ибо онѣ утверждаютъ, что жизнь людей будетъ регулироваться юридическими нормами, высшимъ принципомъ которыхъ полагается норма, что разъ заключенные договоры должны выполняться. Они признаютъ также, какъ мы видѣли, и собственность: индивидуалистическую (Прудонъ и Тукеръ), коллективистическую (Бакунинъ) и коммунистическую (Кропоткинъ)[1]. Признавая право и собственность, анархизмъ названныхъ писателей включетъ въ себя, какъ очевидно, тѣ же черты, что соціализмъ, почему ученія этого типа вполнѣ справедливо и называютъ анархосоціализмомъ. Чтобы закончить характеристику послѣдняго, необходимо отмѣтить еще слѣдующее.

Признавая право и собственность, анархо-соціализмъ, вполнѣ естественно, признаетъ и наказаніе. Ибо разъ полагается различіе между мое и чужое, тѣмъ самымъ признается правовая личность, сфера индивидуальной свободы, честь и т. д., а разъ все это признается, какъ долженствующее имѣть значеніе и силу въ обществѣ людей, возможно предположить и нарушенія. Но нарушенное должно быть возстановлено, если оно должно имѣть значеніе и силу. Слѣдовательно, будетъ существовать и наказаніе. И дѣйствительно, анархосоціализмъ проэктируетъ лишь другія формы въ организаціи преслѣдованія преступниковъ и ихъ наказанія. Такъ, напримѣръ, Тукеръ указываетъ какъ на средство борьбы, на самозащиту. Будутъ организованы особыя общества, въ родѣ современныхъ страховыхъ, которымъ и будетъ поручена гарантія отъ нападенія и защита. Тукеръ полагаетъ при этомъ, что эти „союзы самозащиты" могутъ употреблять даже самыя крайнія средства, напр. даже пытки, и даже смертную казнь. Гораздо болѣе жестокое наказаніе проэктируетъ Прудонъ. Согласно Прудону, наказаніемъ будетъ исключеніе изъ общества. На первый взглядъ можетъ показаться, что здѣсь мы имѣемъ наиболѣе мягкую форму наказанія. Но если вглядѣться внимательно въ положеніе дѣла, то получается нѣчто другое. Дѣло въ томъ, что *всѣ* люди будутъ по Прудону входить въ составъ того договорнаго общества, правила котораго они „свободно" согласились исполнять. Исключеніе изъ общества будетъ поэтому, какъ справедливо замѣчаетъ Еллинекъ, самымъ страшнымъ наказаніемъ: ибо оно будетъ исключеніемъ, изверженіемъ изъ среды человѣчества. Че-

---

[1]) Прудонъ обыкновенно считается противникомъ собственности, и часто приводятъ его изрѣченіе: „La propriété c'est le vol". Но въ своихъ позднѣйшихъ произведеніяхъ Прудонъ разъяснетъ, въ какомъ смыслѣ нужно понимать его отрицаніе собственности. Онъ отрицаетъ только капиталистическую собственность, а не „собственность вообще". Собственность не можетъ быть ни наслѣдована, ни основана на законѣ; но она можетъ быть основана на договорѣ, и тогда совмѣстима съ свободой и равенствомъ.

ловѣкъ становится тогда въ положеніе звѣря. И дѣйствительно, Прудонъ весьма ярко изображаетъ смыслъ проэктируемаго наказанія слѣдующимъ образомъ. Общество говоритъ каждому: „ты можешь признать, или отвергнуть договоръ—ты свободенъ. Но, знай,—что если ты отвергнешь или нарушишь его, ты будешь въ обществѣ дикарей... ты отречешься отъ человѣческаго рода. Ничто тебя не охранитъ, каждый встрѣтившійся можетъ убить тебя, и отвѣтитъ за это лишь какъ за ненужную жестокость съ дикимъ звѣремъ“. Легко видѣть, что всѣ наказанія современнаго государства безконечно мягки въ сравненіи съ наказаніемъ Прудона. Ибо, какъ бы жестоки они ни были, но наказаніемъ со стороны современнаго государства человѣкъ какъ бы искупаетъ свое мѣсто среди людей,мѣсто въ средѣ человѣчества. Даже смертная казнь въ современномъ г-вѣ совершается съ соблюденіемъ формальностей во вниманіе къ человѣческому достоинству. И во всякомъ случаѣ, нѣтъ ни одного наказанія, сводящаго человѣка на степень звѣря. Самовольное убійство, даже самаго тяжкаго преступника, разсматривается все таки какъ убійство человѣка, а не звѣря.

Подводя итоги характеристикѣ анархосоціализма, должно сказать, что, признавая право, собственность, наказаніе, т. е. вбирая въ себя нѣкоторыя черты соціализма, это ученіе, въ существѣ дѣла, становится въ конфликтъ и противорѣчіе съ анархизмомъ, какъ таковымъ. На это указываютъ, между прочимъ и нѣкоторые анархисты. Такъ, напримѣръ, Маккай въ своемъ романѣ, имѣющемъ характеръ апологіи индивидуалистическаго анархизма противъ коммунизма, вскрываетъ внутреннія противорѣчія этого послѣдняго. Онъ описываетъ въ живой наглядной картинѣ сходку анархистовъ въ Лондонѣ, на которой происходитъ споръ о принципіальныхъ основаніяхъ анархизма. Нѣкто Отто Труппъ развиваетъ идеи коммунистическаго анархизма. Съ нимъ споритъ его противникъ—анархистъ индивидуалистъ. „Скажи—говоритъ этотъ послѣдній своему противнику— въ томъ обществѣ, которое Вы называете свободнымъ коммунизмомъ, будутъ ли препятствовать кому либо взять въ свое полное пользованіе участокъ земли, обрабатывать его, пользоваться продуктомъ труда своихъ рукъ и обмѣнивать его“ Анархистъ-коммунистъ смущается. „Ты разсуждаешь, какъ человѣкъ современный,—говоритъ онъ,— Въ будущемъ обществѣ, гдѣ будутъ люди совершенно иного склада, конечно, никому не придетъ въ голову захватывать что либо въ свое частное обладаніе“. Но первый настаиваетъ: „мы были съ тобою честны въ спорахъ—будемъ же и теперь. Ты знаешь, что твой отвѣтъ простая оговорка. Отвѣть прямо“. Послѣ нѣкотораго раздумья коммунистъ говоритъ, что если кто-нибудь завладѣетъ никѣмъ не занятымъ участкомъ, онъ не видитъ никакого основанія, чтобы кто нибудь имѣлъ право воспрепятствовать, и отнимать его. И тогда первый говоритъ: „Теперь я понялъ. Вотъ твой коммунизмъ: ты при-

зналъ право на полный продуктъ труда и право на частную собственность. Только съ этого момента ты сталъ настоящимъ анархистомъ. Я доказалъ то, что хотѣлъ доказать: между индивидуальной свободой и коммунизмомъ, между соціализмомъ и анархизмомъ лежитъ непроходимая пропасть".

Между чистымъ соціализмомъ, съ одной стороны, и чистымъ анархизмомъ, съ другой, лежитъ непроходимая пропасть. Тѣмъ самымъ опредѣляется и положеніе проблемы оправданія государства по отношенію къ анархосоціализму. Если соціализмъ, какъ мы видѣли, не стоитъ въ противорѣчіи съ идей государства, то тоже можно сказать и объ анархосоціализмѣ. Въ самомъ дѣлѣ, согласно программамъ этого послѣдняго, мы будемъ имѣть не только законы, для всѣхъ обязательные, но и защиту отъ преступленій и наказанія. Т. е., остается не только существенная черта государственнаго общенія (обязательный для всѣхъ законъ), но и вся та организація, которая существовала и существуетъ въ эмпирическомъ государствѣ, которая имѣетъ своей задачей принудительную защиту правопорядка, которая носитъ въ программахъ анархосоціализма еще болѣе жестокій характеръ, чѣмъ въ существующихъ государствахъ, и которая даже не принадлежитъ къ сущности государства и права (мы разумѣемъ: „принужденіе"). Отсюда слѣдуетъ, что по отношенію къ анархосоціализму проблема оправданія государства не ставится. Основныя черты государственнаго общенія въ анархосоціализмѣ остаются, слѣдовательно, „государства вообще", „государства въ идеѣ" онъ не отрицаетъ. Онъ ищетъ лишь новыхъ формъ, но, по существу, государственнаго общенія. Вопросъ о томъ, насколько эти формы обоснованы теоретически, осуществимы ли онѣ также практически, не входитъ въ нашу задачу. Мы рѣшаемъ не эту проблему, а проблему оправданія государства.

Но если анархосоціализмъ не стоитъ въ противорѣчіи съ идеей государства, то нельзя сказать того же объ анархизмѣ, какъ таковомъ. Этотъ послѣдній не содержитъ въ себѣ никакихъ элементовъ ни соціализма, ни либерализма; онъ отрицаетъ всѣ существенныя черты государственнаго общенія: право во всѣхъ его видахъ, собственность во всѣхъ ея видахъ, наказаніе во всѣхъ его видахъ. Такой анархизмъ, несмѣшанный съ элементами соціализма, можно назвать поэтому чистымъ анархизмомъ, или, какъ чаще его называютъ, индивидуалистическимъ (въ противоположность соціалистическому анархосоціалистовъ). Чистый или индивидуалистическій анархизмъ и является принципіальнымъ противникомъ государства, ибо, отрицая всѣ существенныя элементы государственнаго общенія, онъ отрицаетъ тѣмъ самымъ не только эмпирическое государство, но „всякое государство", „государство вообще", „государство въ его идеѣ". По отношенію къ этому анархизму и встаетъ въ собственномъ смыслѣ проблема оправданія государства.

Но и чистый, или индивидуалистическій анархизмъ не представляетъ изъ себя единой доктрины. Достаточно назвать имена его представителей, а сюда принадлежатъ: Годвинъ, Штирнеръ и Толстой, чтобы видѣть, что это единство невозможно. Въ частности, относительно анархизма Штирнера и Толстого, которымъ мы хотимъ удѣлить вниманіе въ дальнѣйшемъ, нельзя не обратить вниманія на слѣдующее обстоятельство. Трудно представить себѣ вообще большія противоположности натуръ, чѣмъ Левъ Толстой, съ одной стороны, и съ другой, Каспаръ Шмидтъ, подъ которымъ скрылся Максъ Штирнеръ, скромный и безвѣстный учитель одной изъ женскихъ гимназій Берлина. Но несмотря на всѣ различія: исходныхъ точекъ зрѣнія, конечныхъ цѣлей ихъ стремленій, характера аргументаціи, они страннымъ образомъ сошлись въ одной точкѣ—отрицаніи государства. Въ дальнѣйшемъ, попутно съ главной проблемой, мы постараемся, намѣтить возможное разъясненіе этой интересной загадки. Въ порядкѣ изложенія мы остановимся сначала на ученіи Штирнера[1]).

Есть нѣчто глубоко поучительное въ этой доктринѣ. И это потому, что она представляетъ изъ себя анархизмъ, до конца продуманный, до конца доведенный. Ученіе Штирнера можно назвать поэтому классическимъ анархизмомъ. Оно отрицаетъ не только эмпирическое государство, но г-во въ его идеѣ. И Штирнеръ глубоко понялъ эту идею. Онъ понялъ, что именно приходится отрицать, если хочешь отрицать г-во; и онъ послѣдовательно и до конца провелъ это отрицаніе. Основныя положенія доктрины Штирнера утверждаютъ слѣдующее: во-первыхъ, отрицается право, оно отрицается абсолютно, независимо отъ времени и мѣста; во-вторыхъ, вмѣстѣ съ правомъ, и также безусловно, отрицается институтъ собственности, а съ нимъ и правовое учрежденіе, называемое государствомъ. Но посмотримъ, во что обходится это отрицаніе, что ставится на мѣсто права, собственности и г-ва. Слѣдуетъ отмѣтить, что нельзя заподозрить Штирнера въ чистотѣ его основныхъ стремленій. Не просто разрушить, а разрушить, чтобы создать, разрушить ложь и заблужденіе, чтобы создать правду и истину; разрушить нѣчто менѣе цѣнное, чтобы на его мѣсто поставить затѣмъ яко бы высшую цѣнность—такова цѣль Штирнера. Его ученіе должно принести съ собою освобожденіе, онъ хочетъ открыть людямъ новую свободу, новый смыслъ свободы. Здѣсь и открывается то мѣсто ученія Штирнера, которое составляетъ пунктъ его наибольшей уязвимости. Ибо, при внимательномъ взглядѣ, легко видѣть, что цѣнности, придуманныя Штирнеромъ, — одно лишь недоразумѣніе. Не даромъ, Штирнеръ пишетъ языкомъ импрессіониста. Здѣсь сказалась потребность прикрыть парадоксальность основной мысли риторикой словъ и выкриками

---

[1]) Въ текстѣ мы цитируемъ его сочиненіе, вышедшее въ 1845—46 г., по переводу въ изд. Библіотеки „Свѣточа", СПБ., 1907. Заголовокъ см. у насъ на стр. 173.

Но послѣдуемъ за разсужденіями нашего автора. Со стороны плана доктрина Штирнера, какъ всякое ученіе систематически построенное, распадется на pars destruens и pars constuens, т. е. критическую, въ которой разрушаются утвержденія противниковъ, и положительную, въ которой дается собственное построеніе. Центромъ всѣхъ разсужденій является понятіе свободы, такъ что сначала объясняется, что она не есть, а затѣмъ утверждается, какъ она должна быть понимаема. Въ первой части двѣ главныхъ мысли: утверждается иллюзорность свободы соціализма и либерализма, и указывается ея источникъ, въ понятіи человѣка. Этому разсужденію предшествуетъ общее указаніе на чрезвычайную сбивчивость и неясность понятія свободы въ головахъ людей.

„Весь міръ жаждетъ свободы, всѣ мечтаютъ о царствѣ свободы. О, дивная мечта о цвѣтущемъ „раѣ свободы", о „свободномъ человѣчествѣ". Кто не лелѣялъ ея!"—Но отчего собственно нужно освободить человѣка? „Отъ слѣпой вѣры", кричитъ одинъ.—Ахъ, что тамъ,—восклицаетъ другой,—всякая вѣра слѣпа: нужно освободиться отъ вѣры вообще.—Нѣтъ, нѣтъ, Боже сохрани,—возражаетъ опять первый,— не отказывайтесь отъ всякой вѣры, не то всѣми овладѣетъ власть звѣрства. — Намъ необходимо,—изрекаетъ третій,—республика, необходимо избавиться отъ всякихъ повелителей.—Это ни ни къ чему,—говоритъ второй,—явится только еще одинъ повелитель—„правящее большинство"; намъ важнѣе всего освободиться отъ самаго ужаснаго—отъ неравенства.—О, злополучное равенство, опять я слышу твой плебейскій ревъ! Только что у меня были прекрасныя мечты о раѣ *свободы*, и вотъ опять поднимаютъ свой дикій вой наглость и разнузданность!—такъ жалуется первый и готовится поднять мечъ противъ „чрезмѣрной свободы". Вскорѣ мы уже слышимъ, какъ звенятъ мечи несогласныхъ между собою мечтателей о свободѣ" (Ор. с., 8). Отъ чего же нужно освободить человѣка, чтобы сдѣлать его свободнымъ? Что такое свобода? Кто даетъ ее? Гдѣ она? Но прежде посмотримъ, кто обѣщаетъ свободу, но не можетъ, и почему не можетъ дать истинной свободы.

Что старый деспотизмъ не принесъ съ собою свободы, объ этомъ уже никто не споритъ. Но нѣкоторые думаютъ, что ее несетъ съ собою теперешній либерализмъ, а другіе ждутъ ее отъ соціализма. Но это ложь. И либерализмъ, и соціализмъ стремятся всегда къ какой либо опредѣленной свободѣ. Во всѣ времена стремленіе къ свободѣ сводилось къ желанію *опредѣленной* свободы, напр. свободы совѣсти; это значило, что вѣрующій человѣкъ хотѣлъ стать свободнымъ и независимымъ. Независимымъ—отъ чего? Отъ вѣры, что-ли?—Нѣтъ. Онъ хотѣлъ стать свободнымъ лишь отъ инквизиторовъ. Точно также обстоитъ дѣло съ „политической или гражданской" свободой. Гражданинъ хочетъ быть свободнымъ не отъ гражданства, а отъ бюрократическаго или монархическаго произвола

и т. п.“ „Погоня за *опредѣленной* свободой всегда заключаетъ въ себѣ желаніе *господина*. Напримѣръ, революція, хотя и „могла дать своимъ защитникамъ возвышенное сознаніе, что они боролись за свободу, но только потому, что тогда стремились къ опредѣленной свободѣ, и тѣмъ самымъ, къ новому *господству*—„господству закона“. Такимъ образомъ, и либерализмъ, и соціализмъ не несутъ съ собою свободы. Причина этому въ томъ, что они суть государство. „Всякое государство—*деспотія*, независимо отъ того, существуетъ ли одинъ деспотъ, или ихъ много, какъ въ республикѣ,—всѣ властвуютъ или одинъ властвуетъ надъ другими. И это потому, что всякій данный законъ, какъ выраженіе мнѣній и воли собранія, становится *закономъ* для единичнаго лица, которому онъ *обязанъ повиноваться*, или по отношенію къ которому у него есть *обязанность* послушанія. Если даже предположить, что каждый въ народномъ собраніи выразилъ бы свою волю въ согласіи съ другими, и если бы даже такимъ образомъ осуществилась полностью „всеобщая воля“, то дѣло бы нисколько не измѣнилось. Развѣ моя воля проявленная вчера, не связала бы меня сегодня и завтра?“ Какъ же это измѣнить?

Передъ нами центральная мысль всего ученія Штирнера: онъ возвѣщаетъ намъ свой новый смыслъ своей новой свободы. Достигнуть этой новой свободы я могу только однимъ единственнымъ способомъ, а именно, если я не признаю *никакой обязанности*, т. е. не свяжу себя, или не позволю себя связать. Ибо, если я не имѣю обязанностей, то не знаю и закона (Op. c., 51). Но достигнуть этого я могу лишь въ томъ случаѣ, если уничтожу обязанность въ самомъ ея корнѣ, если уничтожу самый источникъ обязанности. Источникъ же всѣхъ обязанностей лежитъ въ *понятіи человѣка*. На немъ, на этомъ понятіи, покоится либеральное государство. Оно, это понятіе, душа и нервъ либеральнаго государства. Въ самомъ дѣлѣ, кого либералъ считаетъ равнымъ себѣ?—Человѣка. „Будь только человѣкомъ .... и либералъ назоветъ тебя братомъ своимъ... Онъ видитъ въ тебѣ не Ивана или Степана, а человѣка, человѣка вообще. Онъ видитъ въ тебѣ не тебя, какъ ты есть, а тебя, поскольку ты человѣкъ, т. е. нѣчто человѣческое въ тебѣ, нѣкоторое свойство твое, сущность, принципъ. И во имя этого принципа онъ создаетъ для тебя „призваніе“, „долгъ“, ‚обязанность‘“. Либерализмъ — это христіанская точка зрѣнія. Христіанство оцѣниваетъ человѣка, поскольку въ немъ есть Духъ Божій, поскольку онъ „образъ и подобіе Божества“, либерализмъ оцѣниваетъ его, поскольку онъ, человѣкъ, есть „сынъ человѣческій“. Либералъ и христіанинъ вертятся въ заколдованномъ кругу. Ты—человѣкъ, потому что духъ человѣчества, т. е. человѣкъ, обитаетъ въ тебѣ, какъ ты—христіанинъ, если въ тебѣ обитаетъ духъ Христа (Op. c., 26). Такимъ образомъ, чтобы свергнуть либеральное г-во, нужно отвергнуть обязанность, а чтобы отвергнуть обязаность, нужно отвергнуть понятіе человѣка. Ибо власть либеральнаго г-ва

есть власть отвлеченнаго понятія, именно понятія человѣка. Но ясно для того, чтобы отвергнуть понятіе человѣка, необходимо отвергнуть всѣ понятія, т. е. объявить, что всякое понятіе есть всего лишь отвлеченіе, нѣчто нереальное, фантомъ, призракъ. „Искусителемъ является теперь не сатана, а духъ, и онъ соблазняетъ насъ не благами міра сего, а мыслями, „блескомъ идей". Пока ты вѣришь въ истину, ты *рабъ, религіозный человѣкъ.* Христіанинъ это такой человѣкъ, который вѣритъ въ мысли, вѣритъ въ державность мыслей, и хочетъ сдѣлать властителями всего т. н. „принципы". Иной человѣкъ изслѣдуетъ мысли и ни одну изъ нихъ не выбираетъ безъ критики своего повелителя, онъ похожъ на собаку, которая обнюхиваетъ людей, чтобы найти „своего господина", онъ всегда выискиваетъ *господствующую* мысль. Христіанинъ можетъ безконечно многое пересматривать, можетъ сколько угодно бунтоваться, разрушать понятія, господствующія столѣтіями,—все же онъ будетъ стремиться вновь и вновь къ какому либо новому „принципу" или новому господину, вновь воздвигать высшую или болѣе „глубокую" истину, создавать новый культъ, будетъ провозглашать какой нибудь духъ господиномъ по предназначенію, будетъ ставить какой-нибудь законъ надъ всѣми. Если существуетъ хотя бы *одна* истина, которой человѣкъ долженъ былъ бы посвятить всю свою жизнь и свои силы потому, что онъ человѣкъ, то онъ подчиненъ какому нибудь правилу, господству закона и т. д., онъ слуга. Такого рода истины, напримѣръ,—человѣкъ, человѣчество, свобода и т. д. (Ор. с., 225).

Какъ мы теперь видимъ, мысль Штирнера совершенно ясна. Чтобы найти свободу, необходимо отвергнуть не только право и государство, но разрушить при этомъ и самый его источникъ, т. е. идею обязанности; но чтобы отвергнуть хоть одну идею, нужно отвергнуть всѣ идеи, чтобы отвергнуть идею обязанности, нужно отвергнуть вообще идею и ея значеніе; слѣдовательно, нужно отвергнуть не только юридическую норму, но также и моральную, и не только моральную, но и логическую. Чтобы отвергнуть г-во, нужно уничтожить нравственность, нужно уничтожить логику, т. е., даже и познаніе. Это и есть анархизмъ, продуманный до конца. Не аномизмъ, какъ предлагали назвать это ученіе, а именно анархизмъ. Ибо понятіе анархизма шире аномизма. Подъ послѣднимъ можно разумѣть главнымъ образомъ политическую, соціальную категорію, подъ анархизмомъ же, послѣдовательно продуманнымъ, разумѣется нѣчто большее. Греческое слово ἀρχή значитъ не только власть, но значитъ начало, принципъ, и оно употребляется не только въ самыслѣ закона, но и въ смыслѣ принципа дѣятельности и познанія. Отрицаніе не только закона юридическаго, но вмѣстѣ принципа дѣятельности и познанія — это и есть анархизмъ. Аномизмъ и нигилизмъ обнимаются понятіемъ анархизма.

Всѣ эти черты ученія Штирнера выступаютъ особенно ярко,

если мы посмотримъ, что же остается за устраненіемъ всѣхъ принциповъ. Остается мое „я". Остается естественно природное существо. Вотъ *этотъ* человѣкъ: Петръ, Иванъ и т. д. Остается человѣкъ во всѣмъ разнообразіи его природныхъ свойствъ и особенностей. Живой, конкретный человѣкъ, узелъ особенностей. Безъ понятій, безъ руководящихъ принциповъ. Человѣкъ, какъ смѣна желаній, чувствованій, настроеній, вѣчно текучихъ, вѣчно измѣнчивыхъ. Единственный, т. е. не похожій ни на кого другого, вполнѣ своеобразный. Его чувства, желанія, настроенія—это и есть его истинно реальное достояніе, его дѣйствительная собственность. Право на эту собственность есть единственное и дѣйствительное право, право проявлять себя какъ узелъ особенностей.—Это и есть мысль всего сочиненія Штирнера, которую онъ выражаетъ въ самомъ заголовкѣ своего труда, называя его: der Einzige und sein Eigentum, что по русски переводится „Единственный и его достояніе", или, какъ переводятъ иногда, „Единственный и его собственность". Единственный и есть всякій человѣкъ, поскольку онъ есть „вотъ этотъ" человѣкъ во всемъ своеобразіи своихъ особенностей. Это своеобразіе особенностей каждаго Штирнеръ и возводитъ въ законъ и норму поведенія каждаго. Своеобразіе особенностей есть собственность каждаго, неотчуждаемая, неуничтожимая. Человѣкъ, возведшій въ законъ и норму свое „естественное достояніе" выступаетъ передъ нами какъ эгоистъ. Онъ своекорыстенъ, жаденъ, трусливъ, властенъ, завистливъ, капризенъ, непостояненъ, ищетъ наслажденій, своего личнаго, субъективнаго блага. И онъ соединяется съ подобными же эгоистами въ поискахъ наслажденій, какъ дѣти соединяются для совмѣстныхъ игръ. Каждый свободенъ войти въ союзъ эгоистовъ и каждый свободенъ во всякую минуту выйти изъ него. Таковъ общественный идеалъ Штирнера. Идеалъ, въ которомъ нѣтъ не только права и государства, но нѣтъ и нравственности, но нѣтъ точно также и логики, стало быть, и науки,—словомъ, нѣтъ культуры. Все распадается, раздробляется въ игру мелкихъ эгоизмовъ безъ общихъ руководящихъ идей, безъ плана, безъ мысли—получается хаосъ, безсмыслица, смерть—„ничто". И самъ Штирнеръ не смущается этимъ, а открыто заявляетъ это. Его книга начинается и кончается афоризмомъ: „Ничто, вотъ на чемъ я поставилъ дѣло свое". Въ заключеніе замѣтимъ, что Штирнеръ страннымъ образомъ вѣрилъ въ осуществимость возвѣщеннаго имъ идеала.

Переходя къ критикѣ ученія Штирнера, нельзя прежде всего не отмѣтить одного огромнаго достоинства его построеній—послѣдовательность и прямолинейность его мысли. Послѣдовательность и прямолинейность построеній Штирнера сообщаетъ его мыслямъ прозрачность—поэтому и опроверженіе его анархизма и защита государства не представляютъ трудности. Въ доктринѣ Штирнера г-во само защищаетъ себя и его анархизмъ самъ опровергаетъ себя. Же-

лая возвѣстить людямъ новый смыслъ свободы, но понявъ эту свободу, какъ свободу отъ соблазна „блескомъ идей“, самъ Штирнеръ соблазняетъ насъ блескомъ своего „ничто“, блескомъ смерти культуры. Блескъ этой идеи особенно ярокъ, если взглянуть на нее въ ея практическомъ осуществленіи. Практически, или лучше и точнѣе сказать, съ своей бытовой стороны—общежитія эгоистовъ, о которыхъ мечтаетъ Штирнеръ, представятъ собой вовсе не группы играющихъ дѣтей. Отношенія дѣтей между собою, какъ это можно наблюдать, проникнуты началами справедливости, чести и словомъ „принципами“ въ не меньшей степени, чѣмъ отношенія взрослыхъ. 'Αρχή, которое взялся разрушить Штирнеръ, въ жизни дѣтей проявляется въ еще болѣе чистой и интензивной формѣ, чѣмъ въ жизни взрослыхъ: преступленія дѣтей — это величайшая рѣдкость, да и эти рѣдкія преступленія, при внимательномъ изученіи ихъ, оказываются дѣяніями, въ corpus delicti которыхъ роль ребенка сводится къ нулю. Истинный „блескъ идеи“, которымъ соблазнился Штирнеръ, не группа играющихъ дѣтей; это скорѣе всего, нѣкоторое капризное и вздорное существо, которое стремится удовлетворить всякую минутную прихоть. Такое существо, что называется безъ царя въ головѣ, и живетъ по принципамъ Штирнера,—это и есть „соблазнительный блескъ идей“ Штирнера. Тѣмъ не менѣе, возвращаясь снова къ отмѣченному выше достоинству труда Штирнера, именно, отмѣчая въ немъ послѣдовательность мысли, это, вообще, рѣдкое качество ума, свойственное только настоящимъ мыслителямъ, необходимо признать высокую педагогическую цѣнность построеній Штирнера. Никто въ такой степени не защитилъ государства, какъ Штирнеръ, желавшій его разрушенія. Нападая на своего врага, Штирнеръ во всякомъ случаѣ понялъ, съ кѣмъ онъ имѣетъ дѣло; что нужно отрицать, если хочешь отрицать государство. Тѣмъ самымъ Штирнеръ какъ нельзя лучше обнаружилъ и истинную природу государства. Государство имѣетъ своими предпосылками, или иначе говоря, принципъ государства, его ἀρχή содержитъ въ себѣ какъ свои интегральные элементы, это указалъ уже Аристотель (см. выше, стр. 35), не только νόμος, но и ἦθος, но и λόγος, т. е. слѣдовательно государство не есть только центръ матеріальной силы, государство—это вѣнецъ и средоточіе культуры—и въ этомъ лежитъ оправданіе государства.

Въ то время какъ Штирнеръ отрицаетъ государство за то, что оно нравственно, Толстой, наоборотъ, отрицаетъ его за то, что оно безнравственно. Анархизмъ Штирнера, какъ мы видѣли, есть не только аномизмъ, но нигилизмъ и алогизмъ. Анархизмъ Толстого слагается изъ другихъ элементовъ. Анархизмъ Толстого отнюдь не есть нигилизмъ. Напротивъ, въ его основѣ лежитъ ярко выраженное моральное начало, это анархизмъ не имморальный, а моральный, ибо Толстой признаетъ власть общихъ руководящихъ началъ и принциповъ, признаетъ разумъ и его идеи. Но мы упомянули выше,

подводя итоги критическому разбору ученія Штирнера, что ἀρχή государства включаетъ въ себя, какъ свои интегральные элементы: νόμος, ἦθος и λόγος. Другими словами, послѣдовательно проведенное отрицаніе государства ведетъ къ отрицанію не только права, но и нравственности, но и науки, словомъ *всей* культуры. Но теперь передъ нами совершенно особая концепція анархизма. Отрицая ἀρχή Толстой отрицаетъ νόμος, но стремится удержать ἦθος и λόγος. Говоримъ, не удерживаетъ, а стремится удержать, потому что уже въ отношеніи къ этому послѣднему проявляется неустойчивость, заставляющая Толстого съ одной стороны прославлять разумъ, а съ другой нападать на такое выраженіе и проявленіе разума, какъ наука. Такимъ образомъ, анархизмъ Толстого, при внимательномъ анализѣ его составныхъ элементовъ, содержитъ въ себѣ противорѣчивыя и противоборствующія начала. Онъ соединяетъ въ себѣ начала, логически несоединимыя. И если эти начала тѣмъ не менѣе соединены вмѣстѣ, то это соединеніе продиктовано, какъ мы постараемся показать, не логическими соображеніями, и даже не моральными, а, главнымъ образомъ, эстетическими. Тѣмъ самымъ опредѣляется для насъ и проблема оправданія государства по отношенію къ анархизму Толстого. Но прежде прослѣдимъ отдѣльные элементы, изъ которыхъ слагается это ученіе, чтобы затѣмъ видѣть, какъ и почему связаны они между собою [1]).

Въ противоположность анархизму Штирнера, анархизмъ Толстого признаетъ власть общихъ, руководящихъ принциповъ, признаетъ власть понятій, власть моральной идеи. Все это настолько извѣстно, что мы ограничимся лишь нѣкоторыми цитатами. „Жизнь человѣческая есть рядъ поступковъ отъ вставанья до постели; каждый день человѣкъ долженъ, не переставая, выбирать изъ сотни возможныхъ для него поступковъ тѣ, которые онъ сдѣлаетъ; безъ руководства въ выборѣ своихъ поступковъ человѣкъ не можетъ жить (Ж., 48). Руководителемъ долженъ явиться разумъ. „Прежде говорили: не разсуждай, а вѣрь тому, что мы предписываемъ; разумъ обманетъ тебя; вѣра только откроетъ тебѣ истинное благо жизни и человѣкъ старался вѣрить и вѣрилъ. Но сношенія съ людьми показали ему, что другіе люди вѣрятъ въ совершенно другое и утверждаютъ, что это другое даетъ бóльшее благо человѣку. Стало неизбѣжно рѣшить вопросъ о томъ, какая изъ многихъ вѣръ вѣрнѣе; а рѣшить это можетъ только разумъ“ (о жизни, 262—263). Человѣкъ всегда познаетъ все черезъ разумъ, а не черезъ вѣру (...вѣра 195, 272). Какъ извѣстно, и ученіе Христа Толстой признаетъ вслѣдствіе его разум-

---

[1]) Для ученія Толстого о правѣ и государствѣ имѣютъ значеніе, главнымъ образомъ, слѣдующія его сочиненія: „Исповѣдь“ (1879 г.), „Краткое изложеніе евангелія“ (1880 г.), „Въ чемъ моя вѣра“ (1884 г.), „Что дѣлать“ (1885 г.), „Царство Божіе внутри васъ, или христіанство не какъ мистическое ученіе, а какъ новое жизнепониманіе (1893 г.).

ности, а не вслѣдствіе вѣры въ откровеніе. Ученіе Христа „самое строгое, чистое и полное" выраженіе закона разума, „выше котораго не поднимался до сихъ поръ разумъ человѣческій" (...Ев., 25), ученіе Христа есть „самъ разумъ" (... вѣра, 138—139). Такимъ образомъ, говоря языкомъ Штирнера, Толстой—„рабъ", „религіозный человѣкъ". Съ точки зрѣнія Штирнера анархизмъ Толстого долженъ представляться поэтому непостижимымъ. Ибо если я на всемъ протяженіи человѣческой духовной и душевной жизни хотя бы въ одномъ только пунктѣ признаю какую либо власть, то я уже не анархистъ: или нужно отрицать всѣ идеи, или ни одной. Но Толстой признаетъ всѣ идеи, кромѣ одной, идеи государства, и эту послѣднюю отрицаетъ во имя другихъ: во имя разума, точнѣе нравственнаго разума, съ точки зрѣнія котораго государство объявляется какъ нѣчто безнравственное: „господство злыхъ", „собраніе однихъ людей, насилующихъ другихъ" (Царство, 341, 271, 429, 244 и др.).

Оправданіе государства противъ анархизма Толстого представляетъ поэтому проблему чрезвычайной сложности, ибо она упирается въ вопросъ о томъ, что же тогда такое нравственность. Такова именно логическая связь понятій. Нельзя опровергать ученіе Толстого ссылкой на то, что его идеалъ не осуществится. Никто не знаетъ будущаго. Ни одна политическая программа не можетъ утверждать, осуществится она или нѣтъ. Явленія общественной жизни обсуждаются въ области идей моральнаго порядка. Это не явленія природы, подчиняющіяся законамъ механики. Политическія партіи организуютъ себя не для того, чтобы споспѣшествовать восходу солнца. Только опытнымъ путемъ, т. е. въ процессѣ самаго осуществленія, можетъ быть доказано, осуществится та или иная программа, или нѣтъ. Поэтому и требованія Толстого, какъ и всякой политической доктрины, должны быть приняты или отвергнуты во вниманіе не къ тому, осуществятся ли они, или не осуществятся, а такъ, нужно ли ихъ осуществлять или нѣтъ, и затѣмъ, какъ ихъ осуществлять, т. е. дается ли доктриной совершенно точный, опредѣленный методъ достиженія этого идеала, или нѣтъ, и можно ли, далѣе, принять и провести этотъ методъ. При всемъ томъ что касается собственно проблемы оправданія государства, то считаемъ нужнымъ еще разъ остановить вниманіе на томъ единственномъ смыслѣ, какой вообще можетъ имѣть эта проблема, а именно что въ ней идетъ рѣчь объ оправданіи не того или другого эмпирическаго государства, а государства вообще. Поэтому всѣ тѣ мѣста ученія Толстого, которыя содержатъ въ себѣ указанія на несовершенства эмпирическаго государства, и вообще критику этого послѣдняго, всѣ эти мѣста нисколько не должны смущать мыслящаго человѣка. Какъ мы уже упоминали, эмпирическое государство содержитъ достаточно матеріала для критики, и здѣсь въ весьма многомъ нельзя не согласиться съ Толстымъ. И яркость изображенія этихъ

недостатковъ и ихъ неотразимая убѣдительность едва ли не признаны всѣми. Только лицемѣріе или недобросовѣстность могутъ еще отрицать здѣсь силу и значеніе Толстого. Но критиковать эмпирическое государство, указывая на его несовершенства, не значитъ быть анархистомъ; въ противномъ случаѣ всѣ политическія партіи отъ крайнихъ лѣвыхъ до крайнихъ правыхъ нужно записать въ анархисты. Необходимо поэтому прежде всего выяснить то логическое мѣсто въ ученіи Толстого, которое дѣлаетъ его анархистомъ. Но поведемъ споръ по порядку.

Можно привести изъ сочиненій Толстого цѣлый рядъ цитатъ, въ которыхъ содержится нападеніе на эмпирическое государство. Они всѣмъ извѣстны. Ограничимся двумя, тремя. „Правительства въ наше время—всѣ правительства, самыя деспотическія такъ же какъ и либеральныя—сдѣлались тѣмъ, что такъ мѣтко назвалъ Герценъ,—Чингисъ-Ханомъ съ телеграфами“ (Царство, 274), „Всѣ люди находящіеся у власти, утверждаютъ, что ихъ власть нужна для того, чтобы злые не насиловали добрыхъ, подразумѣвая подъ этимъ то, что они-то суть тѣ добрые, которые ограждаютъ другихъ добрыхъ отъ злыхъ“. Въ дѣйствительности же тѣ, которые захватываютъ и удерживаютъ власть, никакъ не могутъ быть добрыми (Тамъ же, 339, 340). „Безъ возвеличиванія себя и униженія другихъ, безъ лицемѣрія, обмановъ, безъ тюремъ, крѣпостей, казней, убійствъ не можетъ ни возникнуть, ни держаться никакая власть (Царство, 339—340). „Обладаніе властью развращаетъ людей“ (Тамъ же). „Люди, обладающіе властью, не могутъ не злоупотреблять ею (Христіанство..., 91). „Сколько ни придумывали люди средствъ для того, чтобы лишить людей, стоящихъ у власти, возможности подчинять общіе интересы своимъ, всѣ эти мѣры оказывались и оказываются недѣйствительными. Всѣ знаютъ, что люди, находящіеся у власти..... всегда именно потому, что имѣютъ власть, дѣлаются болѣе склонными къ безнравственности, т. е. къ подчиненію общихъ интересовъ личнымъ, чѣмъ люди, не имѣющіе власти; да это и не можетъ быть иначе (Царство.., 239).

Всѣ эти цитаты можно было бы значительно умножить. Но все это еще не анархизмъ. Это всего лишь одностороннее изображеніе наблюдаемаго явленія. Какъ извѣстно, нѣтъ медали безъ оборотной стороны. Въ приведенныхъ цитатахъ изображена лишь эта оборотная сторона. Говоря языкомъ юристовъ, мы имѣемъ слѣдующее. Государство на скамьѣ подсудимыхъ. Въ приведенныхъ нами цитатахъ, число которыхъ можно бы умножить по желанію, мы имѣемъ суроваго прокурора, произносящаго обвинительную рѣчь. И естественно, прокуроръ перечисляетъ въ своей рѣчи, главнымъ образомъ, вины обвиняемаго. Но судебный процессъ построенъ, какъ мы знаемъ, по принципу: audiata et altera pars. И адвокатъ могъ бы привести не мало основаній въ пользу обвиняемаго. И въ самомъ дѣлѣ, развѣ нѣтъ за государствомъ также и добрыхъ дѣлъ? А кто отмѣнилъ

рабство и крѣпостное состоянiе? Кто ввелъ новые суды? Кто далъ прiютъ наукѣ и искусству? Кто улучшилъ пути сообщенiя, ввелъ почту, телеграфъ, школу, рабочее законодательство? Конечно, всего этого все еще мало, недостаточно, и въ томъ, что есть, много несовершеннаго, Но вѣдь государство принципiально вовсе не отказывается ни отъ того, чтобы улучшить то, что уже достигнуто, ни отъ того, чтобы создать новое, лучшее, и во всякомъ случаѣ, на знамени современныхъ политическихъ партiй значатся эти задачи, какъ цѣли дальнѣйшихъ усовершенствованiй общественнаго порядка. Если принять все это во вниманiе, то заключенiе прокурора должно быть смягчено. Государство не есть нѣчто, абсолютно доброе, но оно не есть также и нѣчто, абсолютно злое. Эмпирическое государство равно эмпирическому человѣку. Какъ человѣкъ не есть нѣчто, абсолютно доброе, и не есть также нѣчто, абсолютно злое, такъ и государство. „Каковъ характеръ человѣка"—говоритъ Платонъ—„таково и г-во", „Существо не случайно, а по природѣ стоящее внѣ г-ва"—говоритъ Аристотель—есть либо Богъ, либо звѣрь". Но такъ какъ люди суть люди, а не боги и не звѣри,—то вотъ почему „общенiе людей приводитъ къ семьѣ и государству.

Слѣдуетъ обратить вниманiе, что самъ Толстой вовсе не былъ тѣмъ одностороннимъ обвинителемъ государства, о которомъ мы только что упоминали. Лучше сказать, онъ не отрицалъ, что за государствомъ были и есть добрыя дѣла. Это сторона въ ученiи Толстого заслуживаетъ вниманiя. Постараемся ее выяснить. Право „поддерживается силой" (Царство.., 361), но съ другой стороны оно мѣшаетъ людямъ совершить насилiе другъ надъ другомъ (Тамъ-же, 241); можетъ быть было время, когда первое насилiе было меньше второго (Тамъ же, 240). Всѣ эти оговорки свидѣтельствуютъ, что Толстой не безусловно отрицаетъ право и государство. Право и государство въ свое время, быть можетъ, сыграли даже весьма важную и достойную, хорошую роль. Но,—хочетъ сказать Толстой,—они *были* хороши, теперь время ихъ уже прошло.„ Если и было время, что при извѣстномъ низкомъ уровнѣ нравственности и при всеобщемъ расположенiи людей къ насилiю другъ надъ другомъ, существованiе власти, ограничивающей эти насилiя, было выгодно, т. е., что насилiе государственное было меньше насилiя личностей другъ надъ другомъ, то нельзя не видѣть того, что такое преимущество государственности надъ отсутствiемъ ея не могло быть постоянно. (Царство, 240—241). Толстой, такимъ образомъ, хочетъ сказать, что право и государство,—это ступени, пройденныя эволюцiей духа. Требованiя нравственности, при настоящемъ ея состоянiи, уже отрицаютъ ихъ. Зло слишкомъ велико. Оно необъятно. Дальше нельзя такъ жить. Чтобы измѣнить это невыносимое положенiе вещей, необходимъ новый принципъ жизни и дѣятельности, новый методъ жизни. Необходимо принять высшимъ закономъ жизни любовь. Изъ

заповѣди любви вытекаетъ заповѣдь непротивленія злу насиліемъ. Изъ заповѣди непротивленія злу насиліемъ вытекаетъ требованіе не совершать тѣхъ актовъ насилія, которыя требуетъ государство. Тогда государство естественно уничтожится и будетъ замѣнено общественной жизнью, основанной исключительно на заповѣдяхъ любви. Есть, слѣдовательно, два метода жизни и дѣятельности. Одинъ былъ хорошъ въ свое время. Но если къ нему предъявить повышенныя требованія нравственности, онъ не годится. Такимъ образомъ, Толстой не отрицаетъ, что политическія партіи современнаго государства одушевлены иногда, между прочимъ, и добрыми стремленіями. Но онъ хочетъ сказать, что самый принципъ ихъ дѣятельности, методъ ихъ дѣятельности, въ самой основѣ своей ложенъ. Поэтому, предъявляя къ нимъ повышенныя требованія нравственности, нужно сказать, что эти послѣднія не могутъ быть выполнены. Здѣсь мы и имѣемъ анархизмъ Толстого: это, какъ мы видимъ, скептицизмъ, сомнѣніе въ цѣнности того метода, которымъ располагаетъ современное государство въ достиженіи моральныхъ задачъ. На мѣсто этого стараго метода жизни и дѣятельности нужно поставить новый, — законъ любви. Что же такое этотъ новый законъ любви? Представимъ себѣ, что этотъ законъ любви усвоенъ людьми, посмотримъ на него въ его конкретномъ воплощеніи, какой видъ и какія формы получитъ тогда жизнь людей.

Законъ любви требуетъ, чтобы трудящійся по мѣрѣ своихъ силъ, имѣлъ все необходимое, но не больше того, т. е., чтобы земледѣлецъ имѣлъ клочекъ земли, плугъ, лошадь; сапожникъ—помѣщеніе, шило, кожу и т. д. Словомъ, каждый долженъ владѣть въ обществѣ лишь тѣмъ и постольку, поскольку это необходимо для его трудовой жизни. „Не можетъ быть земледѣльца безъ земли, на которой онъ работаетъ, и безъ косы, телѣги, лошади; не можетъ быть и сапожника безъ дома, построеннаго на землѣ, безъ воды, воздуха и орудій труда“ (Деньги, 18). Но собственность часто означаетъ, что „у мужика нѣтъ земли, лошади и косы, у сапожника дома, воды и шила, а это значитъ, что кто нибудь согналъ его съ земли и отнялъ у него эти вещи“ (Деньги, 13). Вслѣдствіе этого „для большей части рабочихъ нарушаются свойственныя людямъ условія производства, такъ что рабочихъ пригоняютъ къ чужимъ орудіямъ труда“ (тамъ же, 16). Поэтому рабочій трудится „не для себя, по своей охотѣ, а по нуждѣ, для прихоти роскошествующихъ и праздныхъ людей и въ частности для наживы одного богача, владѣтеля фабрики или завода“ (Царство 161). Собственность означаетъ „что произведенія человѣческаго труда все болѣе и болѣе переходятъ отъ массы трудового народа въ руки нетрудящихся людей“ (Что дѣлать, 139). Орудіемъ обмѣна являются деньги; деньги помогаютъ скопляться огромнымъ богатствомъ въ рукахъ немногихъ и эти немногіе при помощи полиціи и войска держатъ въ порабощеніи массы. Поэтому не надо

денегъ, не надо полиціи, не надо войска. Справедливое распредѣленіе богатства всего лучше можно видѣть на примѣрѣ „русскихъ поселенцевъ". Поселенцы приходятъ на землю, садятся на нее и начинаютъ работать; никому и въ голову не приходитъ, чтобы человѣкъ, не пользующійся землею, могъ имѣть какія нибудь права на нее; напротивъ, поселенцы сознательно признаютъ землю общимъ достояніемъ и считаютъ справедливымъ, чтобы каждый косилъ, пахалъ, гдѣ кто хочетъ и сколько захватитъ. Поселенцы для обработки земли, для садовъ, для постройки домовъ, заводятъ орудія труда, и тоже никому въ голову не приходитъ, чтобы эти орудія труда могли сами по себѣ приносить доходъ, а напротивъ, поселенцы сознательно признаютъ, что всякій ростъ за орудіе труда, за ссужаемый хлѣбъ, за капиталъ, есть несправедливость. Поселенцы на вольной землѣ работаютъ своими, или ссуженными имъ безъ роста, орудіями, каждый для себя или всѣ вмѣстѣ на общее дѣло (Деньги, 10). „Говоря о такой общинѣ людей, я описываю то, что происходило всегда и происходитъ теперь не у однихъ русскихъ поселенцевъ, а вездѣ, пока не нарушено чѣмъ-нибудь естественное свойство людей. Я описываю то, что представляется каждому естественнымъ и разумнымъ. Люди поселяются на землѣ и берутся каждый за свойственное ему дѣло, и каждый работаетъ свою работу. Если же людямъ удобнѣе работать вмѣстѣ, они сходятся въ артель" (Деньги, 11). Но ни въ отдѣльномъ хозяйствѣ, ни въ артеляхъ, „ни вода, ни земля, ни одежда, ни плугъ не могутъ никому принадлежать кромѣ тѣхъ, которые пьютъ воду, закрываютъ свое тѣло, работаютъ плугомъ, потому что все это нужно только тѣмъ, которые все это употребляютъ" (Деньги, 11—12). „Своимъ" можно называть только труды свои, которые даютъ человѣку столько, сколько надо" (Хлѣбъ, 89).

Чтобы выяснить существенныя черты анархизма Толстого, сравнимъ его программу съ программами соціалистическихъ ученій. Распредѣленіе благъ несправедливо. Трудящіеся не владѣютъ благами, а нетрудящіеся владѣютъ. Какъ исправить это зло? Соціалисты говорятъ, необходимо передвинуть, перемѣстить эти блага такъ, чтобы рабочій получалъ весь продуктъ своего труда, цѣликомъ. Это возможно, если весь уже накопленный трудъ, т е. капиталъ будетъ изъятъ изъ частнаго обладанія, будетъ собственностью г-ва, которое затѣмъ и должно планомѣрно и изъ одного центра организовать производство. Т. е. останутся и деньги, и полиція, и войско. И во всякомъ случаѣ перемѣщеніе произойдетъ въ силу закона, въ силу юридической нормы. Т. е. все остается на своемъ мѣстѣ, не только полиція, войско, деньги, но и всѣ другія учрежденія г-ва, почта, телеграфъ, дороги, университеты, общества ученыхъ, художества, театры и т. д. и т. д., — т. е. вся такъ называемая цивилизація и культура. Измѣнится лишь организація хозяйствъ, способъ и видъ сотрудничества.

Но программы соціализма Толстой не только не раздѣляетъ, а отрицаетъ еще въ большей степени, чѣмъ либерализмъ современнаго государства. „Остается теперь только одна область дѣятельности семейная, экономическая, область частной жизни и труда. Но и эта область, благодаря борьбѣ коммунистовъ и соціалистовъ, уже понемногу захватывается правительствами, такъ что трудъ и отдыхъ, помѣщеніе, одежда, пища людей, — все понемногу, если только исполнятся желанія реформаторовъ, будетъ опредѣляться и назначаться правительствами." (Царство, 281). „Самая жестокая, ужасная шайка разбойниковъ не такъ страшна, какъ страшна такая государственная организація" (тамъ же, 281). Несправедливое же распредѣленіе, согласно Толстому, уничтожится не въ силу юридическаго закона, а въ силу закона любви. Въ своемъ конкретномъ выраженіи это будутъ трудовыя артели на началахъ свободнаго договора: каждый во всякую минуту можетъ войти и выйти изъ этого союза. Другими словами, мы будемъ имѣть нѣчто аналогичное „союзамъ эгоистовъ" Штирнера, съ тою лишь разницей, что тамъ вовсе нѣтъ никакихъ принциповъ и никакихъ законовъ: ни логическихъ, ни нравственныхъ, ни юридическихъ; здѣсь же нѣтъ юридическихъ, но логическіе и моральные остаются. Поэтому, въ то время, какъ „союзы эгоистовъ" Штирнера составляются для игры, забавы и наслажденій, союзы Толстого это трудовыя артели:—для труда и работы. Но и въ томъ и въ другомъ случаѣ вся т. н. культура и цивилизація разрушается; вмѣстѣ съ тѣмъ зломъ, которое она въ себѣ носитъ, прицется смести и много несомнѣнно цѣнныхъ вещей. Это требуетъ послѣдовательное проведеніе новаго метода жизни и дѣятельности. Въ самомъ дѣлѣ, если бы вы обратились къ Толстому и спросили: позвольте, Левъ Николаевичъ, вѣдь проводя Вашу точку зрѣнія послѣдовательно, мы отбросимъ не только полицію, войско, деньги, право и г-во, мы уничтожимъ и всю промышленную дѣятельность, а слѣдовательно, и научную дѣятельность, и всю художественную. Вѣдь работа ученаго и художника требуетъ свободнаго досуга и массы техническихъ приспособленій. Уничтожатся фабрики роялей и Бетховенъ потеряетъ смыслъ; уничтожатся лабораторіи и институтъ Пастера не существуетъ. На это Толстой сказалъ бы: „Ну, чтожь и пусть не существуетъ ни Бетховенъ, ни Мечниковъ".—Но тогда мы вернемся къ временамъ первобытной культуры, къ быту дикарей?—„Ну, чтожь и вернемся. Но за то мы будемъ имѣть жизнь по ученію Христа, жизнь людей по закону любви".

Таково ученіе Толстого. Есть ли въ немъ какая ошибка, и гдѣ искать эту ошибку? Несомнѣнно, есть въ ученіи Толстого какая то правда, и въ то же время есть нѣчто, съ чѣмъ трудно, невозможно согласиться. Пока дѣло идетъ о критикѣ существующаго государства, во многомъ эта критика права. Но какъ только вырисовывается pars construens доктрины, такъ возникаютъ сомнѣнія.

Ибо выходитъ, что нужно отказаться не только отъ полиціи и войска, но придется отказаться отъ науки и искусства. Но нельзя ни одной минуты подумать, чтобы науки и искусства, эти благороднѣйшія порожденія разума, были зло. Ибо наука уже во всякомъ случаѣ и есть разумъ человѣчества. Гдѣ же этотъ разумъ, если не въ научномъ знаніи? Но сказать, что разумъ—зло, значитъ стать нигилистомъ. „Презирай только разумъ, говоритъ Мефистофель, и ужъ тогда ты навѣрное мой". Но если слѣдствія изъ принципа ложны, то ложенъ принципъ. Слѣдовательно, законъ любви ложенъ? Т. е. нравственность не есть законъ любви? Но и этого допустить нельзя. Ибо сказать, что любовь къ ближнему — зло, не менѣе святотатственно, чѣмъ отказаться отъ научнаго разума. Такова дилемма. Что же тогда такое нравственность?

Проблема нравственности обсуждается уже тысячелѣтія. Софисты, Сократъ, Платонъ, Аристотель, христіанство, стоики, эпикурейцы, киники, въ новое время: Спиноза, Бентамъ, О. Контъ, Кантъ, Толстой — все это грандіозные опыты рѣшить проблему, рѣшить не только теоретически, но и практически: отъ Сократа, добровольно принявшаго ядъ по суду государства, до „великаго бѣгства" Толстого! Послѣдними опытами рѣшенія этой проблемы по силѣ своего выраженія и по мощному вліянію на умы—особенно останавливаютъ вниманіе Кантъ и затѣмъ Толстой—два генія мірового, всемірно-историческаго значенія. Оба пришли къ различнымъ результатамъ, но оба, какъ мнѣ кажется, должны не устранять, а восполнить односторонности другъ друга въ правильномъ рѣшеніи проблемы. Въ сопоставленіи ихъ между собою всего яснѣе можно видѣть, въ чемъ правда и въ чемъ неправда ихъ построеній.

Поставимъ передъ собою сначала основные моменты моральнаго ученія Канта. Сущность этого ученія, уже извѣстнаго намъ изъ предыдущихъ главъ, состоитъ, говоря кратко, въ слѣдующемъ. О нравственности можно говорить только въ приложеніи къ волѣ, т. е. слѣдовательно, о нравственности не вещей, животныхъ, а воли, разумной воли, ставящей себѣ цѣли и ищущей средствъ для ихъ достиженія. Только воля разумнаго существа можетъ быть нравственна или безнравственна. Вещи, предметы, животныя сами по себѣ ни нравственны ни безнравственны; но разумное существо, ставящее себѣ цѣли и ищущее средствъ для ихъ осуществленія, можетъ быть или нравственно, или безнравственно. Это зависитъ отъ направленія воли на конечную цѣль. Оцѣнка каждой отдѣльной конкретной цѣли, какъ нравственной или безнравственной, возможна лишь вслѣдствіе сравненія ея съ нѣкоторой послѣдней цѣлью, которая уже не есть средство, а цѣль въ себѣ, конечная цѣль. Такой цѣлью въ себѣ является человѣкъ. Не тотъ или другой конкретный, живой человѣкъ, а человѣкъ вообще; т. е. всякій данный человѣкъ, но постольку, поскольку онъ человѣкъ, т. е.

специфически отличается отъ всѣхъ другихъ вещей міра; иначе говоря, поскольку онъ есть „разумное существо вообще“. Во всемъ твореніи—говоритъ Кантъ,—все, что угодно, и на что простирается какая либо возможность, можно употреблять въ качествѣ средства только человѣкъ и съ нимъ всякое разумное существо есть цѣль въ себѣ“. Поэтому человѣчество въ нашемъ лицѣ, которое даже Божество никогда не можетъ употреблять въ качествѣ средства, не ставя его въ то время цѣлью, должно быть для насъ „свято“. Отсюда извѣстная уже намъ формула нравственнаго закона (см. стр. 31). Отношеніе разумныхъ существъ между собою, какъ самоцѣлей, есть идеалъ, къ осуществленію котораго мы должны стремиться. Это нашъ долгъ, обязанность. Это правило, долженствующее имѣть значеніе вездѣ, всегда и при всякихъ обстоятельствахъ. Это категорическій императивъ. — Излагая въ своемъ мѣстѣ содержаніе моральнаго принципа Канта, мы указали на его теоретическое и практическое значеніе,—и не станемъ теперь повторять сказаннаго. Мы коснемся тѣхъ же понятій, но съ новой стороны,—во вниманіе къ моральному ученію Толстого, чтобы выяснить различія этихъ воззрѣній. Мы остановимся на чувствѣ уваженія, о которомъ обѣщали сказать въ свое время (см. стр. 31) и въ дополненіе ко всему предыдущему еще разъ о тѣхъ выводахъ, которые слѣдуютъ изъ моральнаго принципа Канта.

Что происходитъ въ насъ, въ нашей душѣ, когда мы законъ нравственнаго разума дѣлаемъ правиломъ своего поведенія? Законъ этотъ великъ и неумолимъ. Человѣкъ же, какъ онъ есть, слабъ и немощенъ. Передъ величіемъ и неумолимостью закона въ душѣ его возникаетъ замѣчательное чувство *уваженія*. Чувственный человѣкъ въ насъ, въ сознаніи своей недостаточности передъ идеей, чувствуетъ себя приниженнымъ, это чувство подчиненности неумолимому закону ведетъ за собою чувство принужденія, и слѣд. вмѣстѣ съ нимъ неудовольствія. Наоборотъ, моральный человѣкъ въ насъ, наша „лучшая самость“ чувствуетъ себя приподнятой, мало того, восхищенной сознаніемъ, что онъ самъ творецъ этого закона, что онъ повинуется законодательству своего собственнаго разума; подчиненіе ставится „свободнымъ“, принужденіе „свободнымъ самопринужденіемъ“, Если отбросить эгоизмъ и себялюбіе, то нельзя „наглядѣться досыта“ на великолѣпіе нравственнаго закона, и душа „считаетъ себя приподнятой тѣмъ выше, чѣмъ выше надъ нею и ея порочной натурой стоитъ въ ея глазахъ этотъ святой законъ. Мы переживаемъ возвышенность нашего назначенія въ чувствѣ того необъяснимаго нѣчто въ насъ, и что дерзновенно осмѣливается вступить въ борьбу со всѣми силами природы въ тебѣ и около тебя и, въ случаѣ ихъ столкновенія съ твоими нравственными основоположеніями, побѣдить ихъ“. Уваженіе, необходимо и непосредственно вызываемое нравственнымъ закономъ, есть единственное чувство, кото-

рое мы признаемъ a priori; оно есть истинное „моральное чувство". То обстоятельство, что мы не повинуемся никакому другому закону, кромѣ того, какой мы сами (въ качествѣ разумныхъ существъ) даемъ себѣ, это обстоятельство сообщаетъ намъ внутреннюю цѣнность, далеко и безусловно превышающую всякую „рыночную цѣну", именно достоинство.

Для характеристики моральнаго ученія Канта, и чтобы понять его въ его собственномъ существѣ, необходимо подчеркнуть въ немъ двѣ стороны: во-первыхъ, изъ него слѣдуетъ принятіе міра; во-вторыхъ, въ немъ устраняется моментъ любви, какъ принципъ моральной дѣятельности. Разсмотримъ сначала первое.

Во-первыхъ, говоримъ мы, изъ него слѣдуетъ принятіе міра. Формула Канта не говоритъ, чтобы человѣкъ *никогда и ни при какихъ обстоятельствахъ* не разсматривался и не употреблялся какъ средство. Формула Канта этого не говоритъ. Она говоритъ, человѣкъ никогда не долженъ употребляться *только* какъ средство, а всегда въ *тоже время* какъ цѣль. Логическое удареніе на словахъ: jederzeit zugleich и bloss [1]. Отсюда выводы принципіальной важности. Чтобы человѣкъ *никогда* и *ни при какихъ условіяхъ* не разсматривался и не употреблялся какъ средство — это положеніе или мечтательнаго или отрѣшеннаго идеализма. Тогда утверждается непринятіе міра. Ибо тогда легко сдѣлать заключеніе, что „міръ во злѣ лежитъ", такъ какъ въ немъ человѣкъ часто употребляется для различныхъ цѣлей. Но мечтательный или отрѣшенный идеализмъ не есть мысль Канта. Кантъ не говоритъ, чтобы человѣкъ *никогда* и вообще не разсматривался какъ средство. Онъ говоритъ, чтобы человѣкъ никогда не разсматривался *только* какъ средство, т. е. какъ вещь между вещами. Онъ говоритъ, чтобы человѣкъ разсматривался всегда какъ средство и въ тоже самое время (jederzeit zugleich) какъ цѣль, т. е. слѣдовательно, какъ средство для конечной цѣли. Слѣдовательно, идеализмъ Канта принимаетъ міръ, принимаетъ такъ, какъ онъ есть. Но принимая міръ, онъ мысленно раздвояетъ его. Человѣкъ есть homo phaenomenon и homo noumenon, т. е. человѣкъ, какъ онъ есть, и какъ онъ долженъ быть. Но государство слѣдуетъ изъ человѣческой природы; оно равно характеру. Слѣдовательно, и г-во различается, какъ оно есть, историческое, эмпирическое, и государство въ его идеѣ, ноуменальное, какъ оно должно быть. Но homo noumenon имѣетъ смыслъ не потому, что

---

[1]) Переводъ формулы у Вл. Соловьева („Критика отвлеченныхъ началъ". Полное собраніе сочиненій, т. II. СПБ. 1880, стр. 46): „Дѣйствуй такъ, чтобы человѣчество какъ въ твоемъ лицѣ, такъ и въ лицѣ всякаго другого, всегда употреблялось тобою какъ цѣль и никогда какъ средство," нужно признать неудачнымъ, больше того невѣрнымъ, ибо въ немъ не отмѣчено какъ разъ самое существенное и самое главное: нѣтъ совсѣмъ указаній на слова zugleich и bloss.

этого вообще не бываетъ и не будетъ, а потому, что онъ *уже* данъ въ homo phaenomenon, и, слѣдовательно, совершенно аналогично, идеальное г-во *уже* дано въ эмпирическомъ. Но это однако отнюдь не въ смыслѣ ихъ совпаденія, а въ смыслѣ идеи, задачи; т. е. въ томъ смыслѣ, что идеальный человѣкъ, если о немъ вообще говорить, можетъ и долженъ получиться не какъ нибудь путемъ чудеснаго скачка куда то, а только изъ историческаго. Поэтому, хотя эмпирическій человѣкъ весьма недостаточенъ, но онъ есть *единственное* средство для достиженія идеальнаго и, совершенно аналогично, хотя историческое государство весьма недостаточно, но оно есть *единственное* средство для достиженія идеальнаго. Вотъ почему индивидъ, а слѣдовательно, и государство „достойны", „святы". Такимъ образомъ, идеализмъ Канта не мечтательный, и не отрѣшенный, а положительный. Сужденіе: „міръ во злѣ лежитъ", съ его точки зрѣнія, есть моментъ субъективныхъ переживаній, а не констатированіе объективнаго факта. Объективно столько же основаній сказать первое, сколько и второе. Факты науки, искусства, права и государства суть факты добра, а не зла, и только несовершенство ихъ зло. Отсюда задача сдѣлать ихъ совершенными. Поэтому, моральный законъ Канта составляетъ, какъ говорятъ его послѣдователи, „нравственную программу нашего времени и всего будущаго человѣчества.". Мы видимъ, моральный принципъ Канта принимаетъ міръ, моральный принципъ Толстого отрицаетъ міръ. Почему же такъ получилось?

Здѣсь мы стоимъ у того первоначальнаго источника, который послужилъ причиной расхожденія двухъ величайшихъ моралистовъ. Моральная дѣятельность, говоритъ Кантъ, есть дѣятельность во имя уваженія къ закону нравственнаго разума, т. е. къ человѣку вообще. Моральная дѣятельность, говоритъ Толстой, есть дѣятельность во имя закона любви къ ближнему. Кто же правъ? уваженіе или любовъ—нервъ моральной дѣятельности. Посмотримъ сначала, почему не любовь? Почему Кантъ отвергъ любовь, какъ руководящій принципъ моральной дѣятельности? „Это вовсе не плохо, дѣлать добро изъ любви къ людямъ и участливаго благожелательства," однако это не есть „настоящая моральная максима нашего поведенія." Почему же? Потому что любовь это чувство, склонность, ощущеніе. Любовь какъ чувство, склонность, — патологическая любовь. Такая любовь не можетъ явиться *закономъ* нравственной дѣятельности. Почему же? Она, какъ всякое чувство, измѣнчива, непостоянна. Она, далѣе, не можетъ быть и заповѣдана намъ, ибо нельзя любить (какъ дѣйствительно появляющееся ощущеніе) по приказанію. Она, далѣе, какъ принципъ морали невозможна. Ибо любить (патологически) можно только то, что есть предметъ внѣшнихъ чувствъ, т. е. нѣчто конкретное, живое. Нельзя любить законовъ Ньютона или законовъ газовъ, и т. д.

И слѣдовательно, нельзя любить и „человѣка вообще", того „человѣка вообще", который есть только идея и предметъ моральной дѣятельности. Ибо человѣкъ вообще есть абстракція, идея, только идея, цѣль, всегда только въ будущемъ, никогда въ настоящемъ. Это совокупность какихъ то цѣнностей, какъ цѣлей стремленій. Если и можно говорить здѣсь о любви, то, какъ вѣрно указалъ Ницше, здѣсь мы имѣемъ не любовь къ ближнему, а любовь къ дальнему, т. е. къ призракамъ. „Не любовь къ ближнему, а любовь къ дальнему и къ призракамъ,—вотъ что заповѣдую вамъ"—таковъ принципъ Кантовской морали. И такъ, не только эгоизмъ, себялюбіе, стремленіе къ счастью, но всѣ вообще склонности и даже любовь!—должны быть устранены какъ руководящій принципъ морали. Пусть человѣкъ „быть можетъ никогда не выполнитъ вполнѣ безкорыстно, т. е. безъ примѣси другихъ побудительныхъ мотивовъ познаннаго имъ и почитаемаго имъ долга; быть можетъ, никогда и ни одинъ человѣкъ не продвинется такъ далеко даже и при величайшемъ напряженіи силъ. Однако... стремиться къ той чистотѣ... это онъ можетъ; и этого вполнѣ достаточно для точнаго соблюденія долга". Это устраненіе склонностей изъ мотивовъ, опредѣляющихъ волю къ дѣйствію, сообщаетъ ученію Канта черты ригоризма, т. е. суровости, холода и уже издавна эта черта была предметомъ критики, нападокъ, и вообще большихъ недоразумѣній въ истолкованіи моральнаго ученія Канта, и, что особенно любопытно, съ этимъ rigor'омъ не мирились особенно всѣ художественно и эстетически настроенныя натуры (напр., Шиллеръ).

Теперь мы спросимъ, что такое законъ любви Толстого, есть ли это любовь къ дальнему, или любовь къ ближнему? „Истинная любовь всегда имѣетъ въ своей основѣ отреченіе отъ личнаго блага" (Жизнь, 159—160) ради ближняго. Подъ этимъ ближнимъ нужно разумѣть не „свою жену, или ребенка, или друга" (Жизнь 159 — 160), а всякаго ближняго, т. е. всякаго. Но что нужно любить въ этомъ ближнемъ, его ближнее, или его дальнее? Истинная любовь есть „состояніе благоволенія ко всѣмъ людямъ, которое присуще дѣтямъ, но которое во взросломъ человѣкѣ возникаетъ только при отреченіи" (тамъ же, 165). „Кто изъ живыхъ людей не знаетъ того блаженнаго чувства, хоть разъ испытаннаго въ дѣтствѣ, когда душа не была еще засорена всей той ложью, которая заглушаетъ въ насъ жизнь, того блаженнаго чувства умиленія, при которомъ хочется любить всѣхъ: и отца, и мать, и братьевъ, и злыхъ людей, и враговъ, и собаку, и лошадь, и травку; хочется одного,—чтобы всѣмъ было хорошо, чтобы всѣ были счастливы, и еще больше хочется того, чтобы самому сдѣлать такъ, чтобы всѣмъ было хорошо, самому отдать себя, всю свою жизнь на то, чтобы всѣмъ и всегда было хорошо и радостно. Это-то и есть, и это одна есть та любовь, въ которой жизнь человѣка" (О жизни, 170—171). Если мы всмотримся внимательно въ

содержаніе этого закона любви, если мы представимъ себѣ, далѣе, этотъ законъ въ его конкретномъ воплощеніи, т. е. представимъ тѣ формы жизни, которыя онъ отрицаетъ (право, государство, науку), и тѣ формы жизни, которыя онъ утверждаетъ (земледѣльческія артели поселенцевъ), то мы должны сказать, что законъ любви Толстого есть любовь не къ „дальнему", а къ „ближнему". Во-первыхъ, и прежде всего самое содержаніе любви не есть отвлеченный принципъ, а чувство, аффектъ, т. е. дѣйствительно появляющееся переживаніе; любовь не къ „человѣку вообще", а къ человѣку, какъ живому, конкретному существу, ко всякому человѣку, какъ вотъ этому человѣку, любовь къ нему на ряду лошадью, травкой и т. д., словомъ, любовь не къ идеямъ, призракамъ, а къ живому, конкретному. Только къ этому послѣднему психологически возможно отношеніе, связанное съ жалостью, умиленіемъ, благоволеніемъ, съ желаніемъ, чтобы все было хорошо и всѣмъ было хорошо. Передъ нами та точка, въ которой соприкоснулись Штирнеръ и Толстой, и которая, несмотря на все колоссальное различіе этихъ умовъ, привела ихъ къ одному общему выводу. Разница лишь та, что Штирнеръ разсуждаетъ прямолинейно. Когда „живую индивидуальность", „живого, конкретнаго человѣка", „узелъ особенностей" онъ возвелъ въ норму и законъ жизни и дѣятельности — общество оказалось невозможнымъ. Получилось „множество элементовъ" безъ „единства" (ср. стр 273); всегда только множество, вѣчно распадающееся, едва возникнувъ,—союзы эгоистовъ; безъ принциповъ, безъ логики, этики, права, словомъ „ничто". Но Толстой слишкомъ большой человѣкъ, чтобы проповѣдывать ничто. Въ немъ борятся моралистъ, съ одной стороны, и художникъ эстетъ, съ другой. Моралистъ побуждаетъ его признать власть принциповъ, и роднитъ его съ Кантомъ. Но Толстой слишкомъ художникъ и слишкомъ эстетъ. Отношеніе къ живому, къ конкретному — это жизненный нервъ эстетическихъ эмоцій;—и вся гамма чувствованій: жалости, умиленія, благоволенія, и любви — все это эстетизмъ, а не этизмъ, если можно такъ выразиться. И заповѣдь „непротивленія злу насиліемъ" и отрицаніе права и государства продиктовано не этическимъ, а эстетическими соображеніями. Ибо законъ морали есть законъ, т. е. приказъ, т. е. принужденіе, т. е. насиліе, и притомъ величайшее насиліе. Мое личное, субъективное, индивидуальное, особенное, должно склониться передъ нимъ. Это, какъ мы видѣли, прекрасно понялъ и показалъ Штирнеръ. И Кантъ говоритъ: „Заповѣдь, что нѣчто должно дѣлать (охотно) безъ принужденія, заключаетъ въ себѣ противорѣчіе; если бы мы сами собою знали, что намъ слѣдуетъ дѣлать, и при этомъ сознавали, что мы можемъ дѣлать это безъ принужденія, то заповѣдь была бы не нужна" (Кантъ, Кр. пр. р., рус. пер., стр. 101). Значитъ ли это, что моральное ученіе Толстого ложь и заблужденіе? Отнюдь нѣтъ! Отношеніе къ живому, конкретному, по существу эс-

тетическое, въ этикѣ является принципомъ и стимуломъ гуманности. И не даромъ художникъ-Толстой заслужилъ славу величайшаго гуманиста, какого только породила земля. Но при всемъ томъ постараемся понять существо проблемы, которая передъ нами.

Передъ нами Кантъ и Толстой, двѣ этики, двѣ морали, два принципа жизни и дѣятельности. Если мы вмѣстѣ съ Кантомъ за руководящій принципъ нравственной дѣятельности возьмемъ законъ долга, какъ уваженіе къ нравственному достоинству лица, т. е. „человѣку вообще“, то мы примемъ міръ. Мы примемъ міръ такъ, какъ онъ есть. Но только потому, что онъ есть тотъ единственный матеріалъ, въ которомъ построяется міръ морали. Мы примемъ человѣка, науку, его искусство, его право, и государство, — ибо въ нихъ кристаллы энергіи, человѣческой энергіи,—однако лишь потому, что все это средства, единственныя средства для воплощенія въ нихъ идеи, идеала, „человѣка вообще“. Этотъ идеалъ, эта идея—призраки, дальнее. Эта идея неумолима, сурова, жестока. Она императивъ, долгъ, она чудовище, она возвышенна, величава. Мое личное, субъективное, животное, своекорыстное, мелкое, эгоистичное, слабое, ничтожное должно склониться передъ величіемъ идеи, *принудительно* склониться. Fiat justitia, pereat mundus!—защищаетъ Кантъ. Законъ долга есть справедливость, неумолимая, суровая, законъ долженъ быть исполненъ. Если я отвергну нравственную идею, погибло все. „Какъ солнце дѣлаетъ всѣ вещи видимыми, такъ идея блага всѣ вещи познаваемыми; безъ нея все знаніе — пустой хламъ (Платонъ). Но приходитъ величайшій изъ гуманистовъ и говоритъ, что въ вашемъ методѣ жизни и дѣятельности мало любви, и даже вовсе нѣтъ любви, т. е. вы не видите, не замѣчаете живого, конкретнаго. Необходимо любить живое, конкретное; необходимо сдѣлать закономъ жизни законъ любви; пусть мы отвергнемъ право, государство, и науку! и искусство!, если только это нужно, но за то мы будемъ имѣть жизнь по закону любви. Pereat justitia, fiat mundus!

Передъ нами антиномія моральной идеи. Какъ извѣстно, Кантъ вскрылъ конфликтъ и противорѣчіе между причинностью и свободой, наукой и этикой, и разрѣшилъ этотъ конфликтъ въ понятіи трансцендентальной свободы,—которое мы и взяли за основу всѣхъ нашихъ разсужденій въ ученіи о происхожденіи, цѣли и оправданіи государства. Но идея свободы стоитъ въ антиноміи не только съ принципомъ познанія въ наукѣ, но также въ антиноміи въ сферѣ ея практическаго осуществленія. Эта антиномія всплываетъ на границѣ этики и эстетики, отношенія къ общему и конкретному; въ сферѣ собственной этики между началомъ справедливости, съ одной стороны, и началомъ гуманности, съ другой. Я долженъ оговориться, что эта вторая антиномія въ своей полнотѣ и своемъ значеніи до сихъ поръ не выявлена и не разработана. У Канта она, сколько мнѣ извѣстно, даже не намѣчается, въ современной неокантіанской

литературѣ она точно также, сколько мнѣ извѣстно, не поставлена. Я поэтому принужденъ ограничиться сказаннымъ, сознавая неполноту и недостаточность своихъ собственныхъ попытокъ въ рѣшеніи этой сложной и трудной проблемы. Къ сказанному я могу лишь прибавить слѣдующее. Рѣшеніе намѣченной антиноміи въ существѣ дѣла есть вопросъ не теоріи, а практики, т. е. самой жизни. Самое большее, что можетъ дать здѣсь теорія, это утвердить принципъ общаго, какъ принципъ этики, а принципъ индивидуальнаго, конкретнаго какъ принципъ эстетики,—и показать ихъ антиномичность; далѣе, что въ сферѣ собственно дѣятельности и жизни оба принципа выступаютъ какъ принципъ справедливости и гуманности—конфликтъ которыхъ точно также ясенъ. Разрѣшеніе его есть дѣло жизни, т. е. моральнаго творчества. Правда ученія Толстого въ провозглашеніи цѣнности, необходимости принципа гуманности, неправда его ученія въ одностороннемъ его проведеніи. Гуманность не должна переходить въ пристрастіе, она должна быть лишь коррективомъ (суровой и неумолимой) справедливости.

Въ заключеніе, ставимъ нашъ основной вопросъ: оправдано ли государство? Изъ всѣхъ нападеній на государство самое сильное принадлежитъ, несомнѣнно, Толстому. Его скептицизмъ въ цѣнности и важности государства самый глубокій и философски сильно обоснованный. Соотвѣтственно и положительное значеніе его огромно. Насколько скептицизмъ Штирнера ничтоженъ, настолько скептицизмъ Толстого плодотворенъ. Что на самомъ дѣлѣ онъ не уничтожитъ государства, объ этомъ едва ли стоитъ говорить. Ибо, если государство и методы его дѣятельности способны вызвать недовѣріе и усумниться въ ихъ цѣнности, то методы новой жизни съ ея земледѣльческими общинами въ духѣ русскихъ поселенцевъ способны вызвать еще большій скептицизмъ и недовѣріе. И во всякомъ случаѣ, человѣчество никогда не откажется отъ такихъ несомнѣнныхъ благъ, какъ научное знаніе, чтобы затѣмъ жить, какъ русскіе поселенцы, Но требованія великаго гуманиста не должны пропадать втуне. И истинно государственный человѣкъ, подъ которымъ, при настоящемъ состояніи культуры, должно понимать политическія партіи, долженъ видѣть въ Толстомъ не врага, а совѣтника друга, предлагающаго гуманизировать методы государственной дѣятельности. Ибо анархизмъ Толстого, какъ мы видѣли, есть анархизмъ не нигилиста, а гуманиста, т. е., въ сущности говоря, анархизмъ мнимый и самъ Толстой, какъ извѣстно, не считалъ свое ученіе анархизмомъ. Но гуманизмъ не долженъ быть чуждъ государственному человѣку. Ибо истинно-государственный человѣкъ, созидая государство, долженъ преслѣдовать не только интересъ общаго, и, слѣдовательно, принципъ отвлеченной справедливости, но и интересъ конкретнаго, и, слѣдовательно, принципъ гуманности. Для него это отнюдь не невозможно. Толстой не правъ, говоря, что методъ дѣятельности со-

временнаго государства вовсе не содержитъ въ себѣ элементовъ любви, т. е. вниманія къ конкретному. Въ современномъ судебномъ процессѣ есть не только прокуроръ, представитель начала суровой справедливости, но и защитникъ, представитель начала гуманности,— и судъ присяжныхъ постановляетъ приговоръ, выслушавъ обѣ стороны. Такіе институты, какъ условное осужденіе, досрочное освобожденіе—суть институты, созданные въ силу принципа гуманности. Въ сферѣ административной дѣятельности точно также есть элементы гуманности, какъ работные дома, призрѣніе бѣдныхъ, защита малолѣтнихъ, рабочихъ и т. д. и т. д. Всего этого конечно мало и недостаточно. Но, какъ мы замѣтили выше, современный государственный человѣкъ принципіально отнюдь не отрицаетъ подобныхъ задачъ, какъ задачъ государства. И во всякомъ случаѣ, лѣчить больного не значитъ отрубать ему голову. Государство и человѣкъ одно и тоже. Государство слѣдуетъ изъ человѣческой природы съ такой же необходимостью съ какой сумма угловъ въ треугольникѣ равняется двумъ прямымъ. Уничтожить государство, значитъ уничтожить законы природы. Но гуманизировать человѣка, гуманизировать государство это задача вполнѣ выполнимая. Но опять таки, и средства для этого лежатъ не внѣ государства, а въ государствѣ, т. е. въ человѣкѣ. Внѣ государства невозможны ни этика, ни логика, ни наука, ни хозяйство, — словомъ никакая культура. Нужно ли еще какое оправданіе государства?

Государство оправдано. Оно есть обнаруженіе, выявленіе, „откровеніе", человѣческой природы: оно не только необходимое слѣдствіе изъ этой послѣдней; оно, кромѣ того, наилучшее средство для ея „культуры", т. е., для наилучшей цѣли. И такъ какъ эмпирическое государство есть *единственное* средство для достиженія ноуменальнаго, то не только ноуменальное, но и эмпирическое государство „достойно" и „свято". Но это отнюдь не значитъ, что оно тѣмъ самымъ не должно подлежать критикѣ, обсужденію, реформамъ, а какъ разъ наоборотъ, потому должно подлежать критикѣ, и обсужденію, и реформамъ, что „достойно" и „свято". Оно не совершенно. Да, но все человѣческое, и наука, и этика, и искусство, и словомъ, — вся культура несовершенны. Отсюда лишь одно слѣдствіе,—сдѣлать ихъ совершенными. Какъ эти послѣднія, такъ и государство не есть нѣчто неподвижно застывшее, не покой, а движеніе, процессъ, вѣчно возникающее, вѣчно созидающееся, — процессъ культуры, и въ этой послѣдней государство средоточіе и вѣнецъ культуры.

ВАЖНѢЙШІЯ ПОГРѢШНОСТИ.

Страница	*строчка*	*напечатано:*	*должно быть:*
9	11 св.	нормъ	(нормѣ)
11	5 сн.	**III. Опредѣленіе государства.**	**III. Къ вопросу объ опредѣленіи государства.**
16	9—10 св.	теологической	телеологической
17	15 „	citoyens	citoyen
19	6 сн.	изображеніе	изобрѣтеніе
22	24 св.	даннаго опыта.	даннаго предмета научнаго опыта.
27	22—23 св.	ограничиваетъ	отграничиваетъ
—	15 сн.	причинности, описательное	причинности, а описательное
29	25 св.	теологическое	телеологическое
—	26 „	τέλως'омъ	τέλος'омъ
—	37 „	плану	методу
—	40 „	поставленіе	наставленіе
30	8 сн.	разсматривая	разсматривай
32	9 сн.	методы	методъ
—	4 „	(entia morales).	(entia moralia).
—	2—1 „	связанной культуры природы	связанной природы
—	1 „	также какъ и природа, т. е. элементы	также какъ и элементы
39	20 сн.	tatem	tamen
40	10 св.	въ нихъ	въ ней
55	5 сн.	Ментескье	Монтескье
59	26 св.	Sistème	Système
—	27 „	трактовъ	трактатовъ
63	6 св.	явленій", является	явленій", то является
80	20 сн.	главныхъ массъ.	сложныхъ массъ.
94	16 „	къ цѣлому обществу	къ цѣлому общества
118	15 св.	къ самосохранію	къ самосохраненію
126	24 св.	по закону природы	по закону свободы
127	21 „	Gemeinschaftist	Gemeinschaft ist
—	27 „	Sittlichen	sittlichen
129	3 „	ицогаллѣ	и цѣлаго
131	31 „	тличное	отличное
137	23 „	общества	общенія
144	9 „	а отношенія	и отношенія

На страницѣ 29, 28 строка сверху, читать: ...объ этикотелеологіи. Сферою приложенія этикотелеологіи является культура. Слово культура... и т. д. стр. 31, 32 и 33 (абзацы: 17, 18). Послѣ абзаца: „Только что..." (18) долженъ итти отдѣлъ о прикладной этикѣ, стр. 29 (абзацъ 15), начиная: „До сихъ поръ мы имѣли... и д. Соотвѣтственно и въ оглавленіи (стр. V, 3 строка св.) переставить абзацы. Послѣ 14 слѣдуютъ: 17, 18, 15 и 16.

На стр. 169, 29 строка св., фразу: „Но посмотримъ... и г-ва"—вычеркнуть.